R-Lp 762

m

Schmid

Philos. Noviss. 2453.

R

Tabellarischer Entwurf

der

Prinzipien aller Wissenschaften

in ihrem

nothwendigen Zusammenhange unter sich,

und

mit dem obersten Prinzip des Wissens.

Sammt

der Darstellung der gänzlichen Grundlosigkeit des Kantischen Kriticism,

und

des Schellingschen Idealism.

Von

J. K. Schmid.

Ulm, 1812.

In der Wohlerischen Buchhandlung.

Führt . . . die Weltweisheit wieder auf Gott zurück, so daß die Philosophie und das Christenthum, oft und lange zum großen Nachtheile der Menschheit getrennt, dadurch wieder in eine wahre, nicht gekünstelte Harmonie gebracht werden: so ist es höchst wünschenswerth, daß nicht nur der Irrthum widerlegt, sondern daß diese Lehre selbst so viel möglich verbreitet werde.

Morgenblatt den 2ten Februar 1812.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorbericht.

Meine Absicht, verehrungswürdiger Leser, ist den Grundstein aller Wissenschaften in einem ersten und höchsten Prinzip (in einer Real-Definition) unsers Wissens in dieser Abhandlung, welche das Resultat eines 18 jährigen Nachdenkens und die Frucht von vieler Mühe und Sorgen ist, darzustellen, und aus diesem Prinzip, das ist, aus dem wesentlichen Bedingungen seines Inhaltes ein vollständiges und nothwendiges System aller untergeordneten Wissenschaften in einem vollendeten Ganzen abzuleiten.

Stehen diese wesentlichen Bedingungen nicht am rechten Orte und Stelle, und läßt sich nicht das ganze Verfahren, so wie die Definition eines jeden Theiles (als Real-Definition) samt der Verbindung in seinen Theilen und im Ganzen auf das strengste rechtfertigen, so erkläre ich meine Arbeit für mißlungen.

Hier muß ich aber noch nebenbey bemerken, daß diese Entwickelung gar nicht die vollständige Analyse aller untergeordneten Prinzipien enthalte, obwohl die weitere Deduktion der untergeordneten Theile unsers Wissens nach der Herstellung der Grundansicht ohne große Schwierigkeiten seyn wird, so wie ich es auch bereits in Hinsicht der Rechtslehre 2c. gezeigt habe, und überzeugt bin, daß solches in Hinsicht der übrigen Wissenschaften anschaulich gezeigt werden könne.

Besonders auffallend wird die Ableitung der Seelenlehre (Psichologie) aus den von mir aufgestellten Prinzipien seyn. Ich habe wirklich die Hauptideen nebst ihren untergeordneten Theilen in Tabellen verzeichnet, und bin bereit, Jedem, der mehr Muße hat als ich, die Anleitung zur gänzlichen Ausführung zu geben.

Die Entwickelung dieser bisher nicht tief genug bearbeiteten Wissenschaft wird, wie ich gänzlich überzeugt bin, für die schönen Künste und Wissenschaften, besonders aber für die Erziehungskunde von großem Nutzen seyn.

Ohne eine solche vollständige Verkettung der wissenschaftlichen Kenntnisse in ein Prinzip ist keine wahre Wissenschaft möglich.

Hören wir nur, was die Enciclopédie, ou dictionnaire raisonné des Sciences hierüber unter dem Titel „Elemens des Sciences“ sagt:

Supposons, que les propositions des Sciences forment une suite absolument continue, ensorte, que chaque proposition depende uniquement et immediatement des pré-

cedentes, et qu'elle ne suppose point d'autres principes, que ceux, que les précedentes propositions renferment; en ce cas chaque proposition ne sera, que la traduction de la premiere, présentée sous différentes faces: tout se reduiroit donc a cette premiere proposition, qu'on pourroit regardes, comme l'element de la Science, dont il s'agit, puisque cette Science y seroit entierement renfermée. Si chacune de Science qui nous occupent, etoit dans le cas, dont nous parlons, les élémens en seroient aussi facilement à faire, qu à apprendre; et même si nous pouvions appercevoir sans interruption la chaîne invisible qui lie tous les objets de nos connoissances, les élémens de toutes les Sciences se reduiroient à un principe unique dont les consequences principales seroient les éléments de chaque Science en particuliere.

Ob ich nun dieſe Erforderniſſe eines ſolchen Urprinzips in meiner Abhandlung entwickelt habe, urtheile der Leſer.

Den 1. Sept. 1812.

Der Verfaſſer.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Einleitung.

Der Zweck dieser Einleitung, welche unter dem voranstehenden Titel den nachfolgenden Tabellen vorausgeschickt, und dem gelehrten Publikum zur Beurtheilung übergeben wird, ist zu zeigen: In wie ferne eine Metaphysik möglich sey?

Das Resultat der Auflösung dieser Frage wird seyn, daß eine Wissenschaft möglich sey, welche die Grundbedingungen, oder vielmehr Grundbegriffe aller unserer Erkenntnisse, mit Hinweisung auf objektive Realität nicht blos der Form, sondern auch dem Stoffe nach, in einem Grundsatze zusammen faßt, dessen Analyse dann eben diese Bedingungen, so wie solches die Tabellen darstellen, in ein vollständiges nothwendiges System, architektonisch eintheilt.

Es ist daher der vorgesteckte Zweck dieser Einleitung zu zeigen, daß diese Grundbedingun-

gen nicht bloſſe Formen unſers Erkenntnißvermögens ſeyen, wie Kant in ſeinem transcendentalen Idealismus auszuführen ſich beſtrebte; ſondern daß dieſelben als abſtrakte allgemeine Begriffe ſich auf ein reelles — Angeſchautes — auf ein Ding an ſich beziehen, und von dieſem Dinge an ſich abſtrahirt ſeyen, daß ſie ohne dieſe Anſchauung des Dinges an ſich, und ohne Beziehung auf dieſes Ding gar niemals exiſtieren würden noch könnten, daß mithin die Realität unſerer Erkenntniſſe nicht bloß durch die Vereinigung der Verſtandesformen, als der Produkte unſrer Verſtandes-Anlage mit dem Stoffe der Erſcheinungen, nehmlich dem Eindrucke auf unſere Sinne, begründet werde, ſondern daß vielmehr dieſen allgemeinen Begriffen in der Beziehung auf unſere Anſchauung die Realität eines wahren Dinges an ſich entſpreche.

Es würde auch in der That um alle Gewißheit und Wahrheit ganz geſchehen ſeyn, wenn ſich, wie Kant ſagt: „alle Gegenſtände nach „unſrer Erkenntnißform, und den aus denſel„ben entſpringenden Begriffen richten müßten,

„das ist, wenn sich in Hinsicht auf den Stoff „unseres Wissens gar nichts bestimmtes sogar „selbst von dem Daseyn der Gegenstände erfah„ren ließe, und die ganze Gewißheit nur auf den nothwendigen subjektiven Formen unseres Wissens, und der Vereinigung derselben mit einem unbestimmten Stoffe, von dem sich nichts Gewisses sagen läßt, beruhte; wenn sich sohin die ganze Sphäre unseres Erkenntnisses die äußere und innere Erfahrung, selbst die Adperception seiner selbst nicht ausgenommen, nur auf Gedankenformen im Grunde beschränkte, und darum alles, was immer in unser Bewußtseyn kommen kann, nur in Gedanken-Dinge sich auflöste, ohne jemals auf das, was sich vom Gedanken als bloßen Zeichen und Merkmalen unterscheidet, auf das Ding, oder auf das, was der Gegenstand an und für sich ist, gelangen zu können.

Es besteht daher gerade in der Hinweisung auf die Möglichkeit, ein Ding an sich anzuschauen, die Auflösung der Frage: ob eine Metaphysik möglich sey?

Und eben darin besteht auch meine Absicht,

nehmlich hinzuweisen, und aufmerksam zu machen auf dasjenige Ding an sich, aus dessen Analyse die ganze systematische Reihe aller Bedingungen unsrer Erkenntnisse hervorgehet.

Um dieses zu bewerkstelligen, muß man zuvörderst das Anschauen eines Dinges von dem Denken desselben wohl unterscheiden. Jenes, das Anschauen ist das unmittelbare Bewußtseyn eines Dinges an sich, dieses das Bewußtseyn des Zeichens und der Merkmale eines Dings.

Das Ding an sich kann nur dasjenige und nichts anders seyn, als was und wie es unmittelbar in seiner Wirklichkeit, und nicht bloß in seinen zufälligen Verhältnissen angeschaut wird, und welches, wenn es anders wäre, oder in seiner Wesenheit seyn könnte, nicht mehr das nehmliche Ding, sondern etwa ein Gedanke, ein repräsentirtes Zeichen eines Dinges, oder ein blosses Bild desselben wäre.

Eben so erkenne ich die Natur, die Kraft,

die Entstehung, das Daseyn, die wesentliche Form und alle Verhältnisse und Eigenschaften, welche einem Dinge inhäriren, so, wie sie sind, wenn sie anders erkannt oder angeschaut, eine ganz andere Natur, ganz andere Verhältnisse, Kräfte, Eigenschaften seyn müßten; eben diese erkannten Dinge, Kräfte, Verhältnisse, Eigenschaften 2c. unterscheide ich ganz wohl von den sie repräsentierenden sinnlichen Eindrücken oder äußern Verhältnissen, so wie auch von den allgemeinen Zeichen und Merkmalen derselben (den Gedanken und den Begriff derselben.)

Jenes nenne ich reelle unmittelbare Anschauung eines Dinges oder einer Kraft an sich; das letztere nenne ich nur eine Erscheinung, oder wie ich die vorgestellten Dinge nachbilde — ein Bild, oder einen Begriff derselben.

So z. B., wenn ich ein Haus anschaue, will ich nur sagen, daß in mir der unmittelbar angeschaute reelle Eindruck, d. i. die reellen subjektiven Verhältnisse äusserer von mir nicht unmittelbar angeschauter Kräfte in meinen

Sinnen hervorgebracht werden, und daß ich dann eine Form konstruire, die man Haus nennt, und die ich unmittelbar reel in mir von einer fremden Kraft dargestellt anschaue, die ich also nicht selbst als ein blosses Bild hervorgebracht habe. Ich sage ja nicht, daß ich das Haus als das objektive Produkt fremder Kräfte an sich unmittelbar anschaue.

Aber wenn ich mich selbst anschaue, das ist, wenn ich mein eignes Bewußtseyn in meinem eigenen Bewußtseyn mir unmittelbar darstelle, so ist diese Anschauung keine Vorstellung von Zeichen und Formen, kein Bild meiner Selbst, vielweniger ein Denken, oder das Urtheil „ich denke" sondern Ich, mein Bewußtseyn, das Ding an sich, die Denkkraft (das im Denken thätige, handelnde Bewußtseyn) an sich selbst stellet sich, intellektuel vor; es kann selbst in dem Auge meines Schöpfers nichts anders seyn, als wie es in mir angeschaut wird, denn wenn es anders vorkäme, so wäre es nicht mehr Ich selbst, sondern ein anderes Ich.

Das Vorgehende solle indeß nicht als eine Deduktion der objektiven Realität unserer Erkennt-

nisse gelten, sondern schlechterdings nur als Beyspiel von einer Anschauung eines Dinges an sich.

Zuvörderst ist hier, ehe man zu dieser Deduktion schreitet, die nähere Bestimmung der Hauptfrage, die zu untersuchen und zu erledigen ist, festzusetzen.

Die Hauptfrage der Untersuchung ist: Haben unsere Erkenntnisse objektive Realität, beziehen sie sich auf ein reelles Ding an sich, und ist diese Erkenntniß eines Dinges an sich mit allen seinen Eigenschaften, Daseyn, Entstehung und Verhältnissen eine Vollkommene oder Unvollkommene? das ist: können wir auf diese Erkenntniß eines Dinges sowohl in Hinsicht seiner Entstehung, als auch seines Daseyns, seiner Eigenschaften, und Verhältnisse eine vollkommene Erkenntniß haben, und wenn wir keine vollkommene Erkenntniß haben können, in wie fern haben wir davon eine reelle objektive Erkenntniß?

Bey dem ersten Rückblick auf uns selbst wird es uns offenbar, daß wir keine unmittelbare

Anschauung der Gegenstände ausser uns haben können, sondern alles ausser uns, wie es immer seyn mag, nur als gegeben durch Eindrücke in uns erscheine.

Es ist also in Hinsicht der äussern Dinge an sich schon offenbar, daß wir keine unmittelbare Anschauung, und Erkenntniß von denselben haben können; indeß ist es doch hier eine wichtige Frage, ob wir von dem Grund dieser Eindrücke von äussern Gegenständen gar nichts wissen, das ist, uns weder von ihrer Existenz an sich, noch von ihren Eigenschaften überzeugen können, sondern schlechterdings uns beruhigen müßen, daß wir in unserm Bewußtseyn subjektive Gegenstände erkennen, von denen wir nichts weiters, als wie es in uns vorkömmt, erkennen können, sondern es dahin gestellt seyn lassen müssen, ob und in wieferne auch nur Etwas diesen Eindrücken in uns von Aussen objektiv entspreche oder nicht? oder ob wir nicht wenigstens zur Ueberzeugung gelangen können, daß äussere Dinge, und deren Eigenschaften und Verhältnisse existiren, und zwar so existieren, wie sie

mit uns in gleicher Beschaffenheit stehen, und ob wir daher nicht diese äußern Dinge, so wie sie an sich sind, nicht nach uns selbst, in so ferne sie mit uns etwas gemeinschaftliches besitzen, mit Richtigkeit, Wahrheit und Gewißheit beurtheilen können?

Wenn je dieses möglich seyn sollte: so ist es wieder offenbar, daß wir wenigstens von uns eine objektive reelle Erkenntniß haben müßten, und daß wir uns nicht selbst wieder blos durch sinnliche Eindrücke und Begriffe erkennen; denn wenn nur in dem Letztern die ganze Möglichkeit äußerer Erkenntnisse bestünde, so würden wir soviel als gar keine Erkenntniß haben, weil wir von dem, was unserm Begriffe, und sinnlichen Auschauungen zum Grunde liegt, nehmlich von uns selbst, als dem Objekte unsrer Vorstellungen in Hinsicht auf ihre Existenz niemals zur Gewißheit gelangen könnten; es würde daher unser ganzes Wissen nichs anders seyn, als Eindrücke auf die Sinne, als ein Spiel unser Phantasie, und ein Gemisch von Gedanken-Dingen, von denen wir gar nichts Bestimmtes wissen kön-

nen, ob auch etwas solches nur objektiv möglich seye oder nicht? Läßt sich entgegen ausmachen, daß wir uns selbst als Ding an sich mit seinen Eigenschaften und Beschaffenheiten erkennen, sohin allgemeine Erkenntniß-Merkmale davon herstellen können, so läßt sich auch begreifen, wie wir dasjenige ausser uns, dessen Eindrücke in uns die Anwendung der in und von uns formirten Merkmale oder Begriffe unserer objektiv reellen Eigenschaften wegen der zwischen beyden sich darstellenden ähnlichen Beschaffenheit fodern, wenigst zum Theil erkennen können?

Alle unsre Erkenntnisse, sie mögen sich auf uns selbst, oder auf äussere Dinge beziehen, kommen in unserm Bewußtseyn vor, und werden von diesem begleitet. Die Bedingungen, unter welchen sich die objektive Realität unserer Erkenntnisse sowohl in Bezug auf uns selbst, als auf Dinge außer uns erschöpfend darstellen solle, wenn je eine solche Realität möglich ist, müßen daher nothwendig in unserm Bewußtseyn selbst gegründet seyn, und sich auf selbiges beziehen, weil ohne dasselbe an sich keine Erkenntniß möglich ist. Von diesen Bedingungen müssen sich im Bewußtseyn

die Merkmale als Begriffe herstellen lassen, und die Zusammenfassung derselben in einen Satz, wird derjenige oberste Grundsatz seyn, aus dessen Analyse die Bedingungen der objektiven Realität unserer Erkenntniß hervorgehet, und dieser Grundsatz muß objektive Realität a) haben, weil er in seinem ganzen Zusammenhange die Synthesis reeller angeschauter Eigenschaften repräsentirt, und selbst sich auf die Anschauung des objektiv reellen Seyns unsers Selbst bezieht.

Um nun diesen obersten Grundsatz unsrer Erkenntniß aus seiner Urquelle hervorzuheben, um seine Richtigkeit und Aechtheit beurtheilen, und seinen Umfang gehörig bemessen zu können, ist es nothwendig, daß wir bis auf den schon bemerkten Zentralpunkt, an welchem alle unsere Gedanken, und alles Anschauen zusammenhängen, zurückgehen.

Alles, was wir erkennen, fühlen, denken,

---

a) Es müssen ihm nicht blos unsre subjektive sinnliche Affektionen, Eindrücke, und die von uns formirten Begriffe zum Grunde liegen.

vorstellen, anschauen, schreiben wir dem Ich, dem Selbstbewußtseyn zu. Dieses steht allen unsern Erkenntnissen voran, und begleitet sie alle, ohne dieses sind Erkenntnisse nicht unsre Erkenntnisse. Unser ganzes Wesen würde ein anderes seyn, wenn nicht dieses Selbstbewußtseyn, immer eben das nemliche wäre, das unsre übrigen Erkenntnisse begleitete; alle übrigen Erkenntnisse können wechseln, aufhören, und wieder anfangen, aber das Selbstbewußtseyn muß immer sein Daseyn behalten, wenn anders ich nicht selbst aufhören sollte zu seyn.

Was ist nun dieses Selbstbewußtseyn? Ist es ein Anschauen, oder ein bloßer Gedanke? Stoff oder Form unsrer Vorstellungen? oder nur Eines von Beyden; Ist es das Ding an sich, oder ist es nur ein sinnlicher Eindruck? Ist es ein Anschauen, so frägt sich wieder: Ist es eine sinnliche, eine empyrische oder intellektuelle Anschauung?

Von der Auflösung dieser Fragen hängt die Beantwortung der Hauptfrage: ob es einen obersten Grundsatz unseres Wissens gebe, ab; denn

eben darum, weil unser Selbstbewußtseyn der Zentralpunkt unsers Wissens ist, sind die darin vorkommenden Eigenschaften desselben, wenn sie anders objektive Realität haben, die Urbedingungen aller unsrer Erkenntnisse, und begründen alsdenn auch ihre objektive Realität.

Man findet hier keinen Beruf, eine Geschichte der philosophischen Meinungen, welche über diese Fragen von jeher geführt wurden, zu schreiben; man könnte daher sich gleich an die kategorische Beantwortung dieser Frage selbst machen; allein man glaubt, daß es zur Beleuchtung der Sache und zur festen Begründung der vorzutragenden Prinzipien vorzüglich diene, die kritischen Untersuchungen von Kant, welcher in neuern Zeiten mit seinem transcendental Idealism eine besondere Epoche machte, einer reifern Prüfung vor allem zu unterwerfen, und zwar um so mehr, als eben Kant durch seine Kritik der Vernunft, wie er seine philosophische Abhandlung betitelte, in theoretischer Hinsicht ganz alles Wissen, alle Anschauung der Dinge an sich, folglich alle objektive Realität unsrer Erkenntnisse,

mit einem mehr glücklichen, als in Hinsicht auf Wahrheit und Richtigkeit verdienten Erfolge, aus dem Gebiethe der menschlichen Wissenschaften zu verbannen sich bestrebte.

Kant bemühte sich nehmlich mit all seinem Tief- und Scharfsinn das Selbstbewußtseyn seinen kritischen Untersuchungen zu unterwerfen, und gerade an diesem Zentralpunkt scheiterte seine ganze Kritik.

Die erste und vorzüglichste Absicht der Kantischen Kritik war, die Hauptbestandtheile der menschlichen Erkenntnisse festzusetzen. Diese glaubte Kant in dem Stoffe einer sinnlichen Anschauung, die durch ein äusseres oder inneres Gefühl eines unbekannten Eindruckes auf unsere Sinne, in Raum und Zeit, als der reinen Form unsrer Anschauungsart entsteht, und in dem reinen Begriffe, welcher die Einheit dieses sinnlichen Stoffes hervorbringt, gefunden zu haben. Kant konnte es dabey nicht unbemerkt bleiben, daß diese verschiedenartigen Erkenntnißquellen einen gemeinschaftlichen Vereini-

gungspunkt haben müßen, und in dieser Ueberzeugung stieß er am Ende auf die reine Einheit der Adperzeption seiner selbst, auf das Selbstbewußtseyn, auf das Ich, in welchem alle unsere Erkenntnisse als ihrem Zentralpunkte zusammenhangen. So konsequent er seine Kritik in Hinsicht auf die besagten Hauptbestandtheile unsrer Erkenntnisse durchzusetzen wußte, so bemerket man entgegen die große Verlegenheit, in welche ihn das Selbstbewußtseyn, das Ich, die Adperzeption seiner selbst setzte.

Er fühlt zwar wohl, daß es ihm vorzüglich obliege, zu bestimmen, was dieses Selbstbewußtseyn eigentlich sey; indeß getraute er sich die Erkenntniß desselben weder unter die Einheit der Categorien, oder der reinen Begriffe, noch unter die empirischen Anschauungen, noch unter beyde zusammen in Verbindung einzureihen.

Hören wir nun seine Behauptungen über diesen Gegenstand, und vergleichen wir sodann dieselbe mit den in dieser Darstellung aufgestellten Prinzipien:

Das Ich gehört, behauptet Kant, nicht unter die Tafel der Stammbegriffe des reinen Verstandes, und ist doch eine transcendentale Vorstellung, dergleichen auch jene Stammbegriffe sind; darum aber ist doch die Tafel der Stammbegriffe des reinen Verstandes nicht mangelhaft, denn das Ich ist kein solcher Stammbegriff des reinen Verstandes.

Nach ihm ist dieses Ich das Vehikel aller Begriffe, und mithin auch der transcendentalen, folglich auch der Stammbegriffe. Also ist es ihm auch eine transcendentale Vorstellung, aber es kann keinen besonderen Titel haben, denn es dient nur dazu, alles Denken, als zum Bewußtseyn gehörig, aufzuführen. Es ist also rein von aller Erfahrung, oder von allem Eindrucke auf die Sinne.

Nach dieser Darstellung würde also unser Ich — das reine Bewußtseyn sich schlechterdings in eine reine, transcendentale Vorstellung, das ist, in einen reinen Gedanken, in ein Pro-

dukt der bloßen Vernunft, und diese, weil das Ich selbst das Vehikel sie vorzustellen nothwendig seyn muß, würde selbst wiederum ein reiner Gedanke seyn.

Und was ist nun nach Kant, ein Gedanke oder Begriff? Nichts anderes, als die Einheit, die Zusammenfassung der Merkmale eines Gegenstandes: folglich ist ihm ein reiner Begriff oder Gedanke nichts anderes, als eine Vorstellung der Einheit, in welche wir das Mannichfaltige zusammenfassen, das ist, die Vorstellung Seiner selbst — als Denkform der empirischen Begriffe, ein leerer Begriff.

S. Mellin Wörterbuch. Begriff. N. 7.

Die Einheit der Zusammenfassung des Mannichfaltigen in der Anschauung, oder der reine Begriff ist also nach Kant selbst nichts anders als eine Vorstellung oder ein Merkmal der nothwendigen Einheit, die das Mannichfaltige zusammenfaßt; frägt man, woher dann dieses Merkmal komme, oder was der Grund desselben sey: so wird geantwortet, es entspringe dasselbe aus

der Natur des Verstandes als nothwendige Denkform, als angebohrne Anlage: frägt man nun wieder weiter, was ist dann unser Verstand, was ist die nothwendige Denkform, woher die angebohrne Anlage? so kommt am Ende die nehmliche Beantwortung zum Vorschein, daß nehmlich unsere Vernunft, unser Verstand, unsere Denkform, unsere Anlage selbst wieder nicht anders, als unter dem sie repräsentirenden Merkmal jener nothwendigen Einheit begriffen werden könne: will nun dieses etwas anders sagen, als daß wir dieses Merkmal der nothwendigen Einheit zum Repräsentanten von Etwas, ja von allem brauchen, was wir auf keine Art an sich erkennen können? Alles löst sich in blosse Merkmale ohne reellen Bezug, ohne mit Grund sagen zu können, ob und was das Bedeutete eigentlich sey, auf. Ein ewiger Zirkel von sich wechselnden Gedanken, oder Denkformen, ohne am Ende auf eine reelle Erkenntniß jemals gelangen zu können. Wenn alles, was von uns erkannt werden soll, nur in einer Vorstellung sich endigt, wo bleibt das Vorstellende? Ist dieses auch wieder nur eine Vorstellung?

Kant mußte das Ungereimte der Behauptung, die Spontaneität des Verstandes, ja den Verstand und Vernunft selbst als eine blosse Gedankenform, als eine reine Vorstellung, oder reine Modifikation unsers Gemüthes aufzustellen, selbst fühlen. Er suchte daher sich wieder aus diesem Labirinthe so viel möglich herauszuwinden, und bestrebte sich sohin dem denkenden Ich oder dem „ich denke," das in unsern Vorstellungen unläugbar auch ohne andern empirischen Stoffe vorkommen kann, einen wiewohl unbestimmten Gegenstand zu unterstellen; denn ohne dieses wäre Vernunft, Ich, Selbstbewußtseyn selbst nur ein blosser Vernunftbegriff, das ist, die produzierende Vernunft und ihr Produkt, der Vernunftbegriff, wäre Eins und das nehmliche Ding.

Man höre, wie er sich hierüber in seiner Elementarlehre von den Paralogismen der reinen Vernunft ausdrückt:

„Der Satz „ich denke" drückt eine unbe-
„stimmte empirische Anschauung, d. i.
„eine Wahrnehmung aus" (mithin beweiset

er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatze zum Grunde liege), „geht aber vor der Erfah„rung vorher, die das Objekt der Wahrneh„mung durch die Kategorien in Ansehung der „Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier „noch keine Kategorie, als welche nicht „auf ein unbestimmt gegebenes Objekt, sondern „nur ein solches, davon man einen Begriff „hat, und wovon man wissen will, ob es auch „außer diesem Begriffe gesetzt sey oder nicht, „Beziehung hat. Eine unbestimmte Wahr„nehmung bedeutet nur etwas Reales, „das gegeben worden, und zwar nur zum „Denken überhaupt, also nicht als Erschei„nung, auch nicht als Sache an sich „selbst, Noumenon, sondern als Etwas, „was in der That existirt, und in dem Satz: „„ich denke", als ein solches bezeichnet wird; „denn es ist zu merken, daß, wenn ich den „Satz „ich denke" einen empirischen Satz ge„nannt habe, ich dadurch nicht sagen will, „das Ich in diesem Satze sey empirische Vor„stellung; vielmehr ist sie eine intellektuelle,

„weil sie zum Denken überhaupt gehört. Al„lein ohne irgend eine empirische Vor„stellung, die den Stoff zum Den„ken abgiebt, würde der Aktus, „ich „denke, doch nicht statt finden, und das em„pirische ist uur die Bedingung der Anwen„dung oder des Gebrauches des reinen intel„lektuellen Vermögens.“

Welche Dunkelheit ist in diesen Kantischen Sätzen enthalten! Sollte die Behauptung: „der Satz: ich denke, druckt eine unbestimmte empirische Anschauung aus“, so viel heißen, als: der Satz: ich denke, entsteht nicht ohne Voraussetzung einer empirischen Anschauung, so kann man derselben die Wahrheit nicht absprechen; denn die empirischen, sinnlichen Anschauungen gehen dem Denken jederzeit voraus: wir fangen erst an zu denken, wenn unser Bewußtseyn mit sinnlichen Bildern gefüllt ist. Aber in diesem Sinne hat das Denken mit der sinnlichen Anschauung gar nichts gemein, und das „ich denke“ als ein besonderer Erkenntnißakt, und nicht als ein bloßer Gedanke, wie Kant das Ich und Denken darstellt, fodert eine besondere Deduktion.

Oder soll das „ich denke drückt eine empirische Anschauung aus" so viel sagen; als, existire dasselbe nicht ohne empirische Anschauung: in diesem Sinne ist dieser Satz ganz falsch; denn können wir nicht rein ohne alle empirische Anschauung denken? Nimmt nicht Kant selbst ein reines moralisches Gesetz an? und wird dieses ganz rein ohne empirische Anschauung gedacht? Es wird das Denken durch empirische Eindrücke zwar veranlaßt, aber hierwegen läßt sich ja doch nicht behaupten, daß das Denken von den empirischen Anschauungen und Eindrücken abhange, und ohne dieselbe nicht statt finde; welches selbst offenbar gegen die Erfahrung streiten würde. Oder soll, das „ich denke" drückt eine empirische Anschauung aus, bedeuten, daß das Ich als denkend schon von einer unbestimmten empirischen Anschauung begleitet werde? In diesem Sinne wären die angeführten Kantischen Sätze ganz verworren und voll Widersprüche:

Ist das „Ich denke" nothwendig mit einer unbestimmten empirischen Anschauung begleitet; so ist dieselbe eine wesentliche nothwendige Bedin-

gung des Ichs als denkend selbst; das Ich, das denkt, wäre also nach Kant selbst eine unbestimmte empirische Anschauung; es drükt nach ihm eine unbestimmte empirische Anschauung, eine Wahrnehmung aus, und doch ist diese Anschauung nach Kant keine empirische Vorstellung; ist denn eine unbestimmte empirische Anschauung keine Vorstellung? wenigstens nicht eine Vorstellung eines unbestimmten empirischen Gegenstandes, weil, wie er selbst sagt, schon Empfindung ihm beygemischt ist? Ferner ist nach Kant das Ich etwas Reales, das ohne die Kategorie der Realität gedacht werden kann. Wird denn nicht von Kant selber die Kategorie der Realität als dasjenige im reinen Verstande angegeben, was einer Empfindung überhaupt korrespondirt? Eben so soll dieses Reale weder Erscheinung seyn, noch Sache an sich selbst, sondern Etwas, das ist ein Reales, was in der That existirt, und in dem Satze, ich denke, als solches bezeichnet wird. Es wäre also nach Kant das Ich ein Reales, und doch noch unter keiner Kategorie denkbar, das ist nicht einmal ein Begriff, wie er an einem an-

dern Orte sagt; dann wäre es ein Reales, das in der That wirklich existirt, eine Wahrnehmung, eine unbestimmte empirische Anschauung, und doch keine Erscheinung; und doch ist ihm die Erscheinung, der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung, das ist, eine Vorstellung, die nur als Wahrnehmung einen wirklichen Gegenstand bedeutet.

Kann man das Ich abgesondert von empirischen Vorstellungen denken, wie denn Kant dieß selbst zugiebt, so ist man doch befugt zu fragen, was ist denn dieses Ich, das denkt?

Nach Kant ist dieses Ich ein unauflösbares Räthsel. Es ist nach ihm die reine Einheit, die alles begleitet, und alles Denken hervorbringt, die reine Apperzeption. (S. Mellins Kunstsprache der kritischen Philosophie: Apperzeption, so wie auch Mellins encyclopäd. Wörterb. d. kantischer Philosophie. Ich. N. 2.) Es ist folglich die reine Selbstthätigkeit, das Erste in der Reihe der Bedingungen, das selbst die Möglichkeit, alle Objekte zu erkennen, produzirt, ja es ist die Ver-

nunft a) selbst, oder das Vermögen dem Erkenntnisse des Verstandes Einheit zu geben, und eben darum auch der Verstand; denn dieses Ich bringt nach ihm das Denken überhaupt hervor, das ist es die Ursache, sich etwas durch Begriffe vorzustellen (S. Mellin Kunstsprache Denken.) folglich ist das Ich auch das Vermögen zu denken (Sieh Mellin ebendaselbst Verstand) ferner ist das Ich nach Kant das einfache Selbstgefühl, welches alle unsere Vorstellungen begleitet (S. Mellin ebend. Apperzeption.)

Dieses Ich, das also nach Kant als die erste Bedingung aller unsrer Erkenntnisse anerkannt wird, wird nun auch von ihm beschrieben, als eine an Inhalt gänzlich leere Vorstellung, als das transcendentale Subjekt der Gedanken, das Ding, das denkt; es ist ihm ganz gleich bedeutend, Ich denke, oder Er, oder Es denkt; dieses Ding überhaupt, dieses Es ist ihm also so viel als das Bewußtseyn, denn

---

a) Man sehe Mellins Wörterb. Vernunft.

das Ich heißt ihm am nehmlichen Orte eben so viel als ein blosses Bewußtseyn, das alle Begriffe begleitet, das wir aber ohne seine Gedanken abgesondert nicht erkennen können, ungeachtet wir es doch von den Gedanken, und von allen andern Objekten deutlich unterscheiden, auch ganz bestimmt von allen übrigen Gegenständen abgesondert uns vorstellen können.

Man sehe Kants Kritik von den Paralogismen S. 404.

Seite 406. ist dieses Selbstbewußtseyn, dieses: „ich denke" nach Kant die Form eines jeden Verstandesurtheils, folglich die Form unsers Denkens überhaupt; die Bestimmung des Bestimmbaren (Man sehe Mellins Kunstsprache Form transcendentale) das ist das Bestimmtseyn von etwas, das erst bestimmt werden soll.

Während nun Kant auf die räthselhafteste Art mit dem Ich verfährt, konnte er doch nicht umhin, dieses Selbstbewußtseyn unter der Anwendung aller Kategorien darzustellen. Er nennt es ja selbst die Vorstellung des reinen thätigen

Selbstbewußtseyns a), die Aeußerung der Selbstthätigkeit, die transscendale Einheit des Bewußtseyns, das erste Verknüpfungsmittel aller Vorstellungen, ein Etwas, das in der That existirt; wie kann man alle diese Darstellungen der Realität, der Kausalität ꝛc. ohne die Anwendung der Kategorien denken? Ist dann aber diese Anwendung nur eine figürliche? Aber wird Kant sagen, dieses Ich, das ich denke, hat für sich keine Bestimmung, ist für sich ein blosses unbestimmtes X. Erst durch seine Gedanken erhält es seine Bestimmung, oder wie er sich erklärt, wird nur durch seine Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt.

Sehen wir nun dieser Behauptung näher auf den Grund. Das Ich wird durch seine Gedanken erkannt; das ist, da nach Kant zum vollkommenen Erkenntniß b) ei-

---

a) Man sehe Mellins encyclopädisches Wörterbuch: Ich.

b) Kant macht einen Unterschied zwischen „Eine Erkennt-

ne Anschauung, und ein reiner Begriff erfordert wird a), so müssen diese Gedanken, die der Erkenntniß seiner Selbst zum Grunde liegen, keine blosse Kategorien oder reine Begriffe seyn, denn durch diese wird nichts erkannt. Es müssen also die Gedanken, aus welchen das Ich sich im Denken erkennt, empirische Begriffe seyen, denen ein Affizirtseyn der Sinnlichkeit beygemischt ist. Nun frägt sich, wie erkenne ich mich selbst in einem solchen empirischen Begriffe? Das bestimmte empirische Objekt muß ich bey dieser Erkenntniß meiner Selbst hinweglassen, denn sonst erkenne ich nur das Objekt, nicht mich. Lassen wir das Objekt hinweg, so bleibt noch der blosse Eindruck auf die Sinnlichkeit überhaupt, das Affizirtseyn übrig; ich erkenne also darin ein leidendes Ding, das ist eine Sinnlichkeit; aber wie erkenne ich mich nun weiter als Spontaneität, als reine Selbstthätigkeit? Denn

---

niß und Ein Erkenntniß:" jene kann auch im Begriff blos subjektiv Statt finden. Ein Erkenntniß erfodert aber nach ihm einen Gegenstand, der angeschaut wird.

Man sehe Mellins Encyclopädie Erkenntniß.

a) Man sehe Mellins Encyclopädie sub voce Begriff 5.

da ich mich als leidend in diesem empirischen Begriffe, den ich zur Erkenntniß meiner Selbst brauche, vorstelle, wende ich nur die Kategorie der Wirkung an, und komme gar nicht zur Anwendung der Kategorie der Ursache, welche zur Erkenntniß der Selbstthätigkeit doch nothwendig erfordert wird. Aber durch die Anwendung der Kathegorie der Wirkung bin ich mir ja bewußt, daß ich diese Kathegorie hervorgebracht habe? Allein das bloße Hervorbringen einer Kategorie ohne sinnliche Anschauung giebt ja noch kein objektives Erkenntniß, sondern ist noch eine lerre Vorstellung: in der sinnlichen Vorstellung fand ich aber nur ein Leiden; es setzt also diese Annahme einer Thätigkeit schon eine anschauliche Thätigkeit Meiner Selbst voraus: wo ist aber diese in dem so eben angeführten empirischen Begriffe, aus dem wir uns erkennen sollen, zu finden? Ich müßte nur den Eindruck, den meine Spontaneität auf die Sinnlichkeit macht, unter die Kategorie der Ursache bringen, welches aber gegen die Natur eines Eindruckes oder Leidens liefe. Um diese Selbstthätigkeit zu erkennen muß ich bey jedem Gedanken sie immer voraussetzen;

denn in dem Gedanken selbst finde ich keine Wahrnehmung, keine empirischen Eindrücke von ihr — als Thätigkeit; denn selbst, wenn ich eine Ursache nach Kant erkennen solle, muß auch die Ursache als solche empirisch wahrgenommen werden können, um die Kategorie der Ursache darauf anzuwenden.

Wenn nun die Erkenntniß des Selbstbewußtseyns auf keine Art, weder in einer abgesonderten noch in einer konkreten Vorstellung zu Stande gebracht werden kann, so bleibt freylich nichts anders übrig, als mit Kant schlechthin die Behauptung aufzustellen, daß wir das Ich oder das Selbstbewußtseyn, als einen nothwendigen jede andere Vorstellung begleitenden Gedanken, als die Grundbedingung desselben, oder den Grundgedanken voraussetzen müssen. Ich weiß nehmlich, daß, wenn ich das transcendentale Ich aus der Vorstellung, wie das Anschauen, und Denken möglich ist, weglasse, dieses gar nicht möglich ist: und eben deßwegen weiß ich auch, daß dieses Ich bey aller innerer Erfahrung in jedem durch Anschauung und Begriffe erkennenden Wesen so seyn müsse.

Mellins Encyclopädie. Ich. N. 5. 6.

So wissen wir also, was Wir (unser Ich, unser Selbstbewußtseyn) sey, ein Urgedanke, den wir aber nur voraussetzen; denn, wenn wir nicht ein Gedanke wären, so würde das Ich nicht allgemein und nothwendig für alle denkende Wesen giltig seyn. Also ein Urgedanke, das ist ein Gedankending sind wir, das ist nach Kant der blos gedachte Gegenstand, dem gar keine anzugebende Anschauung korrespondirt, ein leerer Begriff ohne Gegenstand.

S. Mellin Kunstsprache unter dem Wort Nichts.

Welche sonderbare Behauptung! das Denkende, das als solches, und zwar mit der Möglichkeit reine, ohne Anschauung, a priori, Gedanken, Begriffe und Ideen zu erzeugen vorausgesetzt wird, ist selbst im Grunde nur ein Urgedanke, ein blosses Gedankending, das ist das Merkmal des Gedachten und des Denkenden. Denken und Gedanken, Merkmal und das durch das Merkmal angezeigte, das Gedachte, und das von dem Gedachten Unterschiedene ist nach Kant Eins!

Allein auch auf diesen Einwurf wird sich Kant damit noch auszuhelfen suchen; daß dieser Urgedanke an sich zwar keine Realität habe, sondern nur solche in einer wirklichen Erkenntniß zur objektiven Gültigkeit bringe, indem dann der empirische Gedanke, welcher immer es auch sey, gerade die Wahrnehmung begründe, mittelst welcher die reine Einheit der Apperzeption als der Grund der Möglichkeit aller Wahrnehmung erkannt wird.

Wie? soll dann der Gedanke, der zwar wohl in einer empirischen Anschauung, das ihm korrespondierende Objekt nach den Kategorien bestimmen kann, ohne Anschauung der bestimmenden Thätigkeit bestimmen, daß Er die bestimmende Thätigkeit repräsentiere, ein Merkmal der repräsentierenden Thätigkeit sey, und zwar eine bestimmte Thätigkeit, nicht blos eine im Allgemeinen gedachte, ein Etwas, das denkt.

Es bleibt immer ein von Kant unauflösbares Räthsel, wie das reine intellektuelle Ich denke, die reine Apperzeption, die reine Selbstthätigkeit und das Selbstbewußtseyn als ein bloßer

reiner, leerer Gedanke jemals in einer empirischen Anschauung das „Ich erkenne" (was immer für einen Gegenstand) erzeugen kann; ich müßte ja annehmen, daß, wenn ich ein Objekt erkenne, auch zugleich mich als das erkennende und thätige Subjekt in der Erkenntniß des Objektes erkenne und unterscheide, und nicht blos mich denke.

Nun läßt aber Kant dieß nicht zu, sondern behauptet deutlich und bestimmt, daß das Ich außer dem Akt des Erkennens eines empirischen Objektes nur als das intellektuelle, transcendentale Subjekt der Gedanken gedacht und nicht erkannt werde. Nun frage ich aber, wie dieses im Akte des empirischen Erkennens möglich sey; denn diese Einheit der Apperzeption oder des Bewußtseyns ist im empirischen Erkennen nur die Wahrnehmung, das ist ein Eindruck der Spontaneität auf die Sinnlichkeit, im Denken aber nur die Einheit als Produkt der Selbstthätigkeit; was berechtiget mich nun diese Einheit als Merkmal der Spontaneität entweder zu erkennen, oder auch nur diese vorausgesetzte Spontaneität zu denken, oder im Denken

vorauszusetzen? oder muß ich dieses Merkmal der Spontaneität selbst nur für eine nothwendige und abgenöthigte Folge meiner Naturanlage halten? woher dann aber die Allgemeinheit der Ideen? ist diese wieder nur eine Folge unserer Naturanlage?

Kant kann unmöglich durch diese Voraussetzung einer unbestimmten Wahrnehmung und eines unbestimmten Denkens, als bloßer Wirkungen einer vorausgesetzten Spontaneität auf einer, und auf der andern Seite eines unerkennbaren Eindruckes auf die Sinne ein bestimmtes Ich, ein individuelles Vermögen der Spontaneität, der Selbstthätigkeit des Verstandes, der Vernunft begründen, und mit so einer festen Gewißheit behaupten, und deduziren. Er kann den Grund zu dieser Voraussetzung seines Ichs weder in einer empirischen Erkenntniß im Ganzen finden, noch im Besondern durch das „ich denke" und durch die unbestimmte empirische Wahrnehmung desselben rechtfertigen.

Was sprechen wir denn von einer rein in-

tellektuellen Spontaneität, von einem Selbstbewußtseyn, von einem Vermögen zu denken, von Verstand und Vernunft, wenn wir von allen diesen Gegenständen nichts wissen können, sondern sich dieselben nur in einer reinen Einheit, das ist, in einen *bloßen leeren* Gedanken darstellen, in welchen das denkende Selbst und das gedachte Ich sich widerspruchsvoll vereinigen sollen?

Kein Wunder also, daß Kant das Ich, das reine Selbstbewußtseyn, die Spontaneität ꝛc. an eine nothwendige Voraussetzung anschließt, die keines Beweises, und keiner Nachweisung bedürfen solle; welche man also von seiner Naturanlage gezwungen ohne alle Anschauung und ohne alle bestimmte Erkenntniß annehmen muß, bloß darum,

„weil ich die transcendentale Er„kenntniß (ich denke) aus keiner „Vorstellung weglassen kann; denn daß „ich diese transcendentale Erkenntniß ha„be, ist zwar empirisch, sie selbst a„ber gründet sich nicht auf Erfahrung, „sondern auf die Unmöglichkeit, daß

„eine Vorstellung die meinige seyn könne,
„wenn ich sie nicht an den Gedanken:
„ich denke" (Gedanke und transzendentale
„Erkenntniß ist also Kant Eins) anknüpfe,
„oder den Gedanken „ich denke diese
„Vorstellung" haben könnte:"

Mellin Encyclopädie. Ich: n. 6.

Das Ich ist also ein nothwendiger Gedanke, den ich eben darum auch zum Allgemeinen machen, und ihn als nothwendige Voraussetzung, ohne welche gar kein Denken denkbar ist, auf alle denkende Wesen übertragen muß.

Man sieht hieraus, in welcher Verlegenheit Kant in Rücksicht auf das Selbstbewußtseyn war; auf der Einen Seite sah er die Nothwendigkeit ein, den Satz „ich denke", unter die Erfahrungen, oder wenigstens unter die Wahrnehmungen einzureihen, wenn man anders nicht das ganze Ich in einen bloßen Gedanken verwandeln will; auf der andern Seite wußte er sich nicht zu helfen diesem Satze „ich denke" Allgemeinheit zu verschaffen, und dieses veranlaßte ihn dann wieder denselben bloß unter die Reihe der Gedanken zu versetzen.

Er sah sich genöthiget einen im übrigen von ihm ganz verworfnen abstrakten Begriff in seinem Systeme aufzustellen; denn, was heißt es anders das „ich denke" auf andere denkende Wesen übertragen, als von seinem Eigenen „ich denke" die allgemeine Bedingung des Denkens zu abstrahiren? und wenn dieses in einem Falle möglich ist, warum soll es nicht mit allen andern reinen Begriffen a priori möglich seyn? Kant zeigt dadurch, daß er gar keine Einsicht hatte, wie die Spontaneität des Verstandes Begriffe formire; wie er dann auch auf keine Weise anzugeben weiß, wie und auf was Art wir die Kategorien genetisch zu Stande bringen: und eben hierin besteht dann das Urgebrechen seiner Kritik und der ganzen Philosophie, die auf sein System gebaut werden solle.

Oder will Kant das „ich denke", insofern er es als die allgemeine Bedingung des Denkens überhaupt ansieht, nicht als einen abstrakten Begriff annehmen: so muß er dieses „ich denke" als einen angebohrnen allgemeinen Gedanken aufstellen, und es ist dann gleich geltend zu sagen:

ich denke, oder man denkt. Er kann unmöglich sagen, daß dieser Gedanke von der Spontaneität, von der wir nach freyen Grundsätzen gar nichts wissen können, erzeugt seye; denn wenn ich diesen Gedanken denke, so steht er schon wieder oben an, und begleitet ihn von selbst, weil er nach Kant das Bewußtseyn selbst ist.

Kants Verirrung geht aus der Verwechslung des „Ich denke Mich und Ich schaue Mich an" ganz hervor. Ist denn das gedachte Ich — auch das angeschaute Ich? ist es gleich, wenn ich sage: Ich denke das Bewußtseyn oder ich schaue es an? Jenes bedeutet nur das im innern Sinne entworfene Merkmal eines Bewußtseyns überhaupt; letzteres aber heißt so viel, als Ich schaue mein eignes Bewußtseyn an, und mache mich zum Individuum. Kant suchte, wie das triviale Sprichwort sagt, immer das Pferd, darauf er ritt.

Kant sagt daher ganz richtig selbst:

„Ich erkenne mein denkendes Selbst noch nicht „dadurch, daß ich den Gedanken Ich denke,

„oder welches eines ist, mir bewußt bin,
„daß ich denke."

Aber soll es Eines seyn: Ich denke Mich, und: Ich denke überhaupt — etwas unbestimmtes? Und ist beydes soviel, als Ich schaue Mich an?

„Ich würde, fährt Kant fort, mein denken-
„des Selbst erkennen, wenn ich mir bewußt
„wäre, ich schaute dieses mein denkendes Selbst
„an, und das Mannichfaltige in dieser Anschau-
„ung wäre nun, in Ansehung jeder Funk-
„tion des Denkens, das ist, jeder Kate-
„gorie bestimmt."

Was hindert denn das Ich, das individuelle Selbstbewußtseyn, sich Selbst anzuschauen? und ist nicht gerade die Behauptung Kants, daß die Kategorien nichts als die leeren Funktionen des Denkens seyen, welche das Mannichfaltige der Anschauung erst bestimmen, und zur Erkenntniß bringen müssen, der Grundfehler in seiner Kritik?

Auf diese Art wüßten wir von einem realen objektiven Nichts; denn sowohl das Objekt, als das Subjekt der Erkenntniß wäre nichts anderes, als der angeschaute sinnliche Eindruck und das bestimmende Denken.

Alles Aeußere und Innere, selbst das Ich, meine Vernunft und Verstand lösten sich in bloße Gedankendinge auf, von denen man kein korrespondirendes Objekt erkennen kann.

Warum hat Kant nicht den Versuch gemacht die Kategorien, anstatt sie als blosse Funktionen des Denkens durch willkührliche Annahme vorauszusetzen, als abstrakte reine Merkmale reeller Anschauungen, wie man solche bisher immer sich dachte, aufzustellen? Wenigstens hätte er mit mehr Gründlichkeit, als es von ihm geschah, die Unmöglichkeit zeigen sollen, daß die Kategorien nicht als abstrakte Merkmale reeller Objekte bestehen können.

Nach Kant ist das Abstrahiren bey Formirung der Begriffe nichts anderes, als von der

Besonderheit abstrahiren, z. B. in dem Begriffe eines Thieres, von dem Begriffe eines Hundes, Pferdes ꝛc. „Denn, sagt er, der Begriff als abstrakter Begriff hat keinen Gegenstand, es giebt kein abstraktes Thier.“ So können wir dann nach Kant durch die Zusammenfassung der zerstreuten empirischen Merkmale eines angeschauten Gegenstandes in die Einheit des Bewußtseyns, auf die reinen Kategorien, indem man sie abgesondert von allem empirischen denkt, und von allen empirischen Besonderheiten abstrahirt. So, glaubt Kant, und nur auf diese Art sey es möglich, von etwas im Allgemeinen a priori zu urtheilen, indem man von allem empirischen abstrahirt, welches nicht möglich wäre, wenn man diese Begriffe nur von der Erfahrung abstrahirt hätte.

Wenn nun diese Darstellung der reinen Begriffe seine Richtigkeit hätte, so fragt sich vor allem, wie dann diese reinen allgemeinen Begriffe selbst ihre Entstehung erhalten.

Kant antwortet hierauf: sie entstehen im rei-

nen Verstande und durch denselben, aber nur bey der Formirung der empirischen Begriffe, weil jeder empirische Begriff eine Denkform haben muß, die er von dem menschlichen Verstande annimmt. Stelle ich mir nun diese Denkform a priori so vor, daß ich von dem empirischen abstrahire, so habe ich ihn rein, und er heißt ein reiner Begriff. Ein solcher Begriff, wenn ich ihn abgesondert denke, enthält keine andere Materie als sich selbst. Daher giebt er nicht eine sinnliche, sondern nur eine rationelle Erkenntniß, d. i., eine solche, deren Gegenstand nicht in der sinnlichen Welt, sondern bols im Verstande (wo und wer ist diese und warum schreibt man etwas einem Dinge zu, das man nicht erkennt) als Denkform der empirischen Begriffe zu finden ist. Die reinen Begriffe sind aber nicht angebohren, sondern werden bey Gelegenheit der Erfahrung erworben, aber die Anlage zu derselben ist angebohren.

Sie werden erworben? Kant kann keinen andern Grund angeben, als daß alle unsere Erfahrungen durch die mannichfaltige

Affizirung unsrer Sinne nothwendig in Einheit des Bewußtseyns stehen müssen. Dieses wäre aber ein empirisches Bewußtseyn, indem das Mannichfaltige nur zerstreut ohne Ordnung in unsere Sinne kommt. Dieses zerstreute Mannichfaltige müßte in der Einbildungskraft erst in Ordnung und Einheit gebracht werden, um die Objekte, von welchen wir im empirischen Bewußtseyn keine geordnete Erkenntniß haben, zu bestimmen, und diese Einheit, welche bey jeder besondern Erfahrung nothwendig ist, müßte an die Einheit des Selbstbewußtseyns, an das Ich, gebunden werden, indem sonst die besondern Erfahrungen nicht meine Erfahrung wären.

Jene Synthesis der Einbildungskraft, sagt Kant ferner, welche die zerstreute Mannichfaltigkeit der sinnlichen Empfindung in ein Objekt zusammenbringe, sey der Verstand, als die Quelle der Kategorien; und dieses Vermögen, die Synthesis des Mannichfaltigen zu veranstalten, werde in der Erfahrung des Mannichfaltigen vorausgesetzt.

„Wir könnten sonst, sagt Kant, a priori keine

„synthetische Einheit hervorbringen, wären nicht „a priori in den ursprünglichen Erkenntniß„quellen unsers Erkenntnißvermögens subjektive „Gründe solcher Einheit enthalten.“

Mellins Encyclopädie. Kateg. Seite 563.

Frägt man nun Kant, woher es denn komme, daß die verschiedenen Eindrücke auf unsere Sinnlichkeit, die an sich nur zerstreut in unsere Anschauung gelangen, folglich an sich die Bestimmung eines Objekes noch nicht haben, durch die Aufnahme unter die reinen Anschauungen von Raum und Zeit, so wie unter die Denkformen — die Kategorien ihre Bestimmung erhalten, und warum die von uns nicht erzeugten Eindrücke sich gerade nach den Produkten unsrer Spontaneität, der synthetischen objektiven Einheit der Kategorien richten müßen, warum das zerstreute Wahrgenommene den Karakter der Ursache, und jenen der Wirkung annehmen müße? so weißt Kant keine andere Antwort zu geben, als daß, weil die Erfahrungs-Gegenstände blosse Modifikationen unserer Sinnlichkeit sind, sie auch nothwen-

dig unter den übrigen Bedingnissen unsers Bewußtseyns, das ist, unter der synthetischen Einheit unsrer Apperzeption stehen.

Mellins Encyclopädie. Kategorie S. 569.

Wenn nun die Modifikationen auf die Sinnlichkeit, von deren Ursachen an sich wir gar keine Kenntniß haben, sich nothwendig nach den Kategorien richten: so ist es ja offenbar, daß entweder wir selbst den Objekten durch die Spontaneität unsers Verstandes entweder eine freygewählte Bestimmung geben, das ist, sie schaffen; oder wenn wir keine Kraft hiezu haben, daß wir die Kategorien bey der zufälligen Veranlassung der äußern Eindrücke durch die Nothwendigkeit a) unsrer Naturanlage gedrungen erst erzeugen; oder was Eines ist, daß die Natur, die wir nach Kant selbst auf keine Weise erkennen können, solche in uns bey obiger Veranlassung erst erschaffe, weil wir an dieser Erzeugung keinen freyen Antheil haben. In beyden Fällen

---

a) Man sehe Mellins Encyclopädie, Kategorie Seite 575.

müßten wir die Absurdität annehmen, daß in uns die Kategorien, als der wesentliche Bestandtheil der objektiven Bestimmung, folglich mit ihm auch die Objekte selbst erst bey der Veranlassung der sinnlichen Eindrücke sowohl im Besondern als im Allgemeinen für alle ähnliche Fälle erschaffen werden; denn von den Dingen an sich außer uns können wir nichts wissen; und können also auch nicht sagen, ob es solche Objekte außer uns auch gebe, wie sie uns durch die Kategorien, entweder durch freye Wahl von uns, oder durch die Naturnothwendigkeit unserer Anlage erzeugt werden. Ja wir können nicht einmal sagen, daß sie von Uns, oder von der Natur mittelst unserer Anlagen erzeugt werden, weil wir auch von der Natur und von uns nichts mehrers wissen können, als was uns die sinnlichen Eindrücke vereint mit der Einheit der Kategorien zu erkennen geben; ja wir können nicht einmal wissen, ob diese Dinge auch nur möglich sind, weil der Begriff der Möglichkeit selbst eine der Anschauung bedürftige Kategorie ist.

S. Mellins Encyclopädie Kateg. S. 529.

Welch ein elendes philosophisches System ist jenes, das eine gänzliche Unwissenheit zum Grunde seiner Existenz legt?

Kant gesteht selbst, daß, so wie wir unsere *Rezeptivität*, *unsre Spontaneität*, *unsern* Verstand, *unsre* Vernunft gar nicht kennen, sondern nur ihre Wirkung erfahren und begreifen können, wir auch selbst von der Art und Weise, wie unsere Kategorien erzeugt werden, gar nichts wissen.

„Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes,
„daß er nur vermittelst der Kategorien, und
„gerade durch diese Art und Anzahl der-
„selben Einheit des Bewußtseyns a priori her-
„vorbringt, läßt sich weiter kein Grund an-
„geben."

„Eben so wenig läßt sich aber auch zeigen,
„warum wir gerade diese, und keine andere
„Funktionen zu urtheilen haben, oder warum
„Zeit und Raum die einzigen Formen unsrer
„möglichen Anschauung sind."

Freylich, wenn wir von unserm Selbstbewußtseyn und unserer Sinnlichkeit nichts kennen, als ihre Produkte, die sinnlichen Empfindungen, die Gedankenformen, oder die Merkmale der Gegenstände der Erfahrung, und diese Produkte nur die Resultate der nothwendigen Naturanlagen unserer sogenannten Receptizität und unsers Verstandes sind; wenn wir keine Anschauung unsrer Rezeptivität, unsers Verstandes und seiner Operationen haben: hat Kant ganz recht, daß wir von der Entstehungsart der Kategorien, und ihrer Zahl, so wie von den Formen unsrer Anschauung, Raum und Zeit, gar nichts wissen. Aber dann muß eine Philosophie, die an Kenntnißquellen sich ganz in sinnliche Eindrücke, Gedankenformen, und sogenannte synthetische Einheiten auflöst, eine erbärmliche Wissenschaft seyn.

Wollte aber Kant sagen, daß die Kategorien, so wie die Objekte durch ihre Verbindung mit den sinnlichen Eindrücken aus der Ursache nicht erschaffen werden müßten, weil diese Beschaffenheit des Verstandes uns schon bey der Schöpfung gegeben werden: so ist dieses wieder eine ganz

neugeänderte Ausflucht; denn Kant läßt ja keinen angebohrnen Begriff zu, sondern nur erzeugte; folglich müssen die Kategorien mittelst unserer natürlichen Anlagen durch die Natur (denn von freyer Erzeugung derselben wußte Kant nichts) bey Gelegenheit sinnlicher Eindrücke erst erzeugt, und da diese Erzeugung die Objekte erst zu Stande bringt, müßten auch diese in uns erst geschaffen werden. Welcher Unsinn!

Aber wie ist nun allem diesem abzuhelfen? Sollen wir denn bestimmt seyn, in gänzlicher Unwissenheit der Dinge an sich, außer und inner uns bloße Schattenbilder von Objekten anzuschauen, die aus Wahrnehmungen, deren Veranlassung wir gar nicht kennen, und aus Gedankenformen, von deren Entstehungsart wir gleichfalls gar nichts wissen, zusammengesetzt sind? Kant verzweifelte, diese Auflösung in dem Erkenntnißvermögen zu finden; er bestrebte sich daher dieselbe in dem Willen, oder wie er das Vermögen nach moralischen Gesetzen zu handeln nennt, in der praktischen Vernunft aufzusuchen, und glaubte auch wirklich so glücklich zu seyn, daß er in dem Ge-

biethe der praktischen Vernunft allein die Realität der Freyheit, und mit dieser die menschliche Selbstthätigkeit anzunehmen, und vorauszusetzen sich berechtiget halten dürfe.

Kant warnt aber gleich dabey, daß man ja nicht sich verführen lassen solle, in der Vernunft ein Vermögen objektiver reeller Erkenntnisse zu suchen; denn, wenn schon die Vernunft in Bezug auf den Verstand, oder wie er es nennt, in theoretischer Hinsicht, Einheit in die Erfahrung und überhaupt in das Gebieth des Verstandes zu bringen bestimmt sey, so brächte doch dieses keine objektive Realität hervor, sondern es gebe dieses nur ein regulatives Prinzip, durch welches die Gegenstände der Erfahrung, welche ihrer Natur nach keinen Anfang und kein End haben, in eine unbedingte Einheit gesammelt würden, ohne von ihnen jedoch entscheiden zu können, daß sie in einer reellen unbedingten Einheit stehen müßten. Kurz: es gäbe nur theoretische Vernunftprinzipien zur Leitung des Verstandes, aber nicht zur Erkenntniß der Objekte.

Aber in der handelnden Vernunft, (Kant

nennt sie praktische) glaubt er einen Grund zu finden, die Realität der Freyheit in Hinsicht unsers Willens anzunehmen.

Die Vernunft fodere, behauptet Kant, das Unbedingte, folglich in Hinsicht unsers Handelns ein unbedingtes nicht an sinnliche Eindrücke oder Triebe gebundenes Handeln. Die Form unsers Handelns solle sich daher nicht nach besondern Trieben, sondern nach einer unbedingten, das ist, allgemeinen Form richten. Wir sollen nach einer solchen Maxime handeln, die ein allgemeines Gesetz für alles ähnliche Handeln abgeben könne. Diese Foderung richte sich an unsern Willen als das Vermögen zu handeln; und derselbe sey daher eben darum, weil seine Handlungsmaxime sich nicht nach sinnlichen Eindrücken, sondern nach einer unbedingten allgemeinen Form richten solle, eine Kausalität, die nicht an die sinnlichen Eindrücke gebunden sey; folglich sey der Wille eine freye Kausalität; die Freyheit des Willens müßte eben wegen dem Anspruche, den die Vernunft in diesem praktischen Gesetze an unsern Willen mache, als frey angenommen und als solche voraus gesetzt werden.

Und so müßte dann nach dieser Voraussetzung die Realität der Freyheit als eines Dinges an sich zwar nicht erkannt, aber doch geglaubt werden.

Auch diese Deduktion ist ein klarer Beweis, daß das ganze Kantisch = kritische System seinen Grund auf die Unwissenheit gebaut habe.

Wenn ich für ein Subjekt ein Gesetz anführe, an welches dasselbe gebunden seyn soll, so muß ich doch zuerst dieses Subjekt kennen, oder doch wenigstens nur den Begriff desselben begründen, damit ich die Wirksamkeit des Gesetzes nicht auf einen leeren Begriff beschränke.

Der Grundsatz, daß die praktische Vernunft nach allgemeinen Gesetzen handeln solle, setzt die Vernunft als dieses Gesetz konstituirend, als Sich selbst gesetzgebend voraus; ferner schließt dieser Grundsatz auch schon zum voraus in sich, daß dieses Gesetz einem Handlungsvermögen dem Willen gegeben werde. Wenn wir also sagen, es gebe einen Grundsatz der praktischen Vernunft für

den Willen, daß ꝛc.: so setzen wir schon das praktische Vernunftwesen und den Willen als gewiß existirend voraus; diese Vorkenntniß kann nun nicht wieder aus dem nehmlichen Grundsatze hervorgehen, weil der Grundsatz erst aus diesen Quellen entspringt. Wie könnten wir denn aussprechen, daß der Wille und zwar unser Wille, der Wille des Ich nach einem allgemeinen Gesetze handeln solle, wenn wir nicht von seiner Realität als Ding an sich schon vorher überzeugt wären?

Nun woher wissen wir denn nach Kant, daß wir Vernunft, daß wir einen Willen, das ist, eine Kausalität nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln haben? Kant wird antworten: daß wir eine solche Kausalität haben, kennen wir durch die Thatsache. Allein eine Thatsache ist ja nur Wirkung, nicht Kausalität, und setzt schon wieder die Kenntniß der Letztern voraus. Wie können wir behaupten, daß eine Thatsache unsere Thatsache sey, wenn wir von unserm Ich nicht einmal wüßten, ob es mehr als ein bloßer unbestimmter Gedanke sey, und wenn wir gar keine Ueberzeugung haben, daß dieses ein Ding

an sich sey? Wenn unsre Vernunft, die wir als Selbstthätigkeit als bloße reine Einheit der Adperzeption, das ist, blos als einen Gedanken kennen, nichts als Gedankendinge, Ideen, und Gedankengesetze hervorbringen kann, ohne daran von der Sinnlichkeit gehindert zu seyn: so wird sie wohl auch nach diesem Gesetze als Gedankending handeln können, ohne daß man benöthiget wäre, ihr objektive Realität zuzumuthen. Hieraus sehen wir also, daß Kant bey seiner mühsamen Kritik im Grunde dasjenige, worauf er sein System aufgestellt hat, auf nichts als auf widerspruchsvolle Voraussetzungen baue.

Das sonderbarste bey diesem sich schon im ersten Grunde widersprechenden System ist, daß Kant die treffendste Widerlegung seiner eigenen Kritik und die geradeste Hinweisung auf die Anschauung eines Dings an sich nach seinem eigenen Grundsatze, mithin auch den Wink zur Aufstellung eines seiner Kritik ganz widersprechenden und dieselbe zernichtenden obersten Grundsatzes mit dürren Buchstaben in seinen kritischen Untersuchungen anführe.

Kant stellt nehmlich die Frage auf, wie es möglich sey, daß wir uns einerseits zur Sinnenwelt, auf der andern Seite zur Verstandeswelt gehörig, und jene dieser untergeordnet denken müßten.

„Dieses beruht, sagt Kant, auf dem Be„wußtseyn unsrer Selbst als durch „Sinne affizirter Wesen, was das Zweyte „belangt, auf dem Bewußtseyn unsrer „Selbst als Intelligenz, das ist, als unab„hängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen „Eindrücken, mithin als zur Verstandeswelt „gehörig.

Mellins Encyclopäd. Freyheit. S. 649.

Hätte Kant hier in diesem Satze das Selbst nicht, wie er durchgehends in seinem System es annimmt, als das bloße Bewußtseyn der empirischen Eindrücke oder das Bewußtseyn der Gedanken, ohne von dem, was wir Ich oder Selbst nennen, nur die mindeste Kenntniß zuzulassen, angenommen: so würde dem Buchstaben nach obiger Satz von dem Bewußt-

seyn seiner Selbst als Rezeptivität, oder von dem Bewußtseyn seiner Selbst als Spontaneität oder Selbstthätigkeit unmittelbar zu verstehen seyn; das ist, wir würden nach diesem Satze ein unmittelbares Bewußtseyn unserer Sinnlichkeit als Rezeptivität und unsers Verstandes und der Vernunft als individueller Selbstthätigkeit haben; wir werden die Einheit unserer Rezeptivität und die Sinnlichkeit unserer Seele anschauen, so wie wir auch unsern mit Vernunft und Verstand begabten Geist in dem unmittelbaren Bewußtseyn unserer Selbstthätigkeit anschauen würden; denn eine Vorstellung im Bewußtseyn, die sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, ist nach Kant eine Anschauung.

Kant entfernte sich aber selbst von diesem natürlichen und einfachen Sinne, den jeder vernünftige Mensch seinem Selbst unterlegt, durch die gekünstelte und gezwungene Annahme eines unbegreiflichen Systems, vermög welchem er keine andere Erkenntniß eines Gegenstandes zuläßt, als mittelst sinnlicher Eindrücke und mittelst der objektiven Bestimmung durch Kategorien, wodurch

es unmöglich wird eine Vorstellung unsrer Selbst auch nur nach dem Sinne Kants zu erhalten, indem die Eindrücke, die auf die Sinne geschehen, nur das Objekt, nie aber auf das Subjekt, unser Ich bezeichnen, und eben so die Kategorien nur die Denkformen, niemals aber das denkende Selbst ausdrücken können. Es bleibt also das leidende Selbst, unsere Rezeptivität sowohl, als die Spontaneität des Verstandes und die Selbstthätigkeit der Vernunft nach Kants Grundsätzen immer nur eine willkührliche Voraussetzung, von der wir gar keine Rechtfertigung anzugeben im Stande sind, weil wir immer nur das Produzirte, nie aber das Produzirende aufweisen können.

Und so löst sich dann das ganze Kantische Erkenntnißsystem in sinnliche Eindrücke und in objektive Einheit des Bewußtseyns — die Kategorien auf, und diese Erkenntnisse können mit Grund niemals uns angehören, weil wir von uns weder in Hinsicht auf Rezeptivität, noch auf Spontaneität eine Erkenntniß haben können; indem unser empirisches Seyn selbst wieder nur in

Eindrücken des innern Sinnes, und in der Bestimmung des Objekts durch Kategorien, in dem „ich denke", besteht, sohin wir niemals sagen können, wer denke und wer anschaue; indem es nach Kant gleichgiltig ist, ob ich sage: ich schaue an, ich denke, oder etwas schauet an oder denket. Auf gleiche Art sind wir gezwungen alles, was wir in dem Begriffe eines Objektes vereinigen, schlechterdings nur vorauszusetzen und das Gedachte, das Vorgestellte für etwas anzugeben, wovon wir nur die Zeichen anschauen und erkennen; wir können daher eben darum niemals sagen, ob unser ganzes Erkenntniß, das in nichts als sinnlichen Eindrücken und der objektiven Bestimmung der Kategorien besteht, Erscheinung und nicht bloßer Schein sey; denn außer den subjektiven Verhältnissen der Sinne und des Verstandes, die wir beyde nur voraussetzen, können wir keinen objektiven Grund unsers Erkennens angeben, und dieses ist ja nach Kant selbst nur blosser Schein; das ist, wir halten den subjektiven Grund des Urtheils für objektiv, ja wenn wir auf den Grund der Sache selbst sehen, wir halten den subjektiven Grund selbst

nur für Schein, indem wir ja von dem Subjekt gar nichts zu wissen eingestehen. Und eben deßwegen ist auch in praktischer Hinsicht ein praktisches Gesetz für einen Willen, von dessen Existenz uns nichts bekannt ist, ein bloßes Dafürhalten ohne Grund, das ist, ein bloßer Schein.

Da nun der Ungrund des Kantischen Systems in dem Detail der Hauptbestandtheile desselben in der vorgehenden Abhandlung ausgeführt, und gezeigt worden ist, daß dieses System auf einer bloß willkührlichen und widersprechenden Voraussetzung des Hauptgrundes unserer Erkenntniß, nehmlich des Selbstbewußtseyns beruhe, (indem dieses Selbstbewußtseyn als der Grund alles Denkens und aller Gedanken selbst nur wieder in einem Gedachten oder Urgedanken aufgestellt, folglich produzirendes und Produkt in Einem und dem nehmlichen Begriffe vereiniget wird), daß nicht minder eben dieses System nebst dieser willkührlichen Voraussetzung auf einer eben so ungegründeten Annahme von gänzlich unzureichenden Erkenntnißquellen, den sinnlichen Eindrücken und den reinen Begriffen gebaut sey, und daß von diesen

Erkenntnißquellen, besonders von den reinen Begriffen nicht einmal ihr Entstehungsgrund nachgewiesen werden könne: so will man nun auch, um nichts unerschöpft zu lassen, das Kantische System im Ganzen nochmals wiederholen, damit wir sodann dessen vollkommenen Ungrund einem jedem unpartheyischen Denker zur eigenen Beurtheilung überlassen können.

Kant nimmt schlechterdings an, daß nur im Felde der Erfahrung, das ist, wie er ausdrücklich behauptet, nur mittelst der sinnlichen Empfindungen und empirischen Anschauungen der Stoff einer Erkenntniß und die Vollendung derselben mittelst ihrer Bestimmung durch die Einheit des Bewußtseyns als die Quelle der Kategorien möglich sey:

„Denn sicher ist es (sagt Kant, man sehe Encyclop. Wörterb. von Mellin S. 384.), daß es „ohne Anschauung keine Erkenntniß „giebt. Denn man kann ohne Anschauung „nie sicher seyn, daß die Begriffe, die wir „uns machen, nicht leer sind. Da wir nun „das Uebersinnliche nicht anschauen können,

„so giebt es über die Gegenstände der „Sinne hinaus für uns keine Erkenntniß."

Alle objektive Realität gründet sich also ganz allein auf sinnliche Empfindungen.

Man sehe Mellins Kunstsprache. Realität.

Die Kategorien begründen keine objektive Realität; sie sind nur die reine Einheit der Apperzeption, die aber jedoch die Realität der sinnlichen Anschauung zu einem Objekte bestimmen. Die Kategorien sind nicht abstrakte Begriffe von sinnlichen Anschauungen, denn die letztern offenbaren nur den zufälligen Zustand der Objekte dem Bewußtseyn, und nicht das allgemeine, und nothwendige; sie — die Kategorien sind die reine Einheit, wodurch die zerstreuten Eindrücke der Anschauung in ein Objekt vereiniget werden.

Sie richten sich daher nicht nach der Anschauung, sondern diese muß sich nach ihnen richten. Ihre Entstehung gründet sich in der Anlage unsers Verstandes, worüber wir aber keine weitere Aufschlüs-

se geben können. Da die sinnlichen Eindrücke ebenfalls nur Modifikationen unsers Bewußtseyns sind, die unter der sinnlichen Form des Raums und der Zeit stehen: so ist es begreiflich, wie sich die subjektiven sinnlichen Vorstellungen nach der gleichfalls subjektiven Beschaffenheit unsers Verstandes richten müssen. Der Verstand oder unsre Spontaneität läßt sich nicht an sich anschauen, er ist nur erkennbar durch und in den sinnlichen Begriffen. Wenn wir uns selbst, das ist, unser Selbstbewußtseyn in dem Selbstbewußtseyn anschauen könnten, so müßte solches durch bestimmte Prädikate geschehen können. Ist nun aber das Subjekt, das sich anschaut, dieses bestimmtbare Subjekt selbst: dann habe ich kein Prädikat zu diesem Subjekte; es ist blos das Bewußtseyn selbst, und der Satz, der sich daraus ergiebt, ist identisch.

Mellin Encyclopäd. Wörterb.: Ich. Seite 348.

Ist es aber sein innerer Zustand, der in dem Ich angeschaut wird, (fährt Kant fort): so ist dieses nur das Mannichfaltige von Gedanken, Gefühlen und Bildern der Phantasie meines innern Sin-

nes, das ist, nichts als Anschauung sinnlicher Eindrücke, und nicht des Ichs selbst.

Von dem Selbstbewußtseyn als blos gedachten Subjekte unserer Gedanken, Gefühle ꝛc. läßt sich daher nur soviel gewiß sagen, daß es das logische Subjekt sey, unter dem man sich denkt; aber keineswegs läßt sich behaupten, daß es eine angeschaute Substanz sey; denn in dem bloß logischen Gebrauche des Subjekts läßt sich das beharrliche, welches zur Anschauung der Substanz erfodert wird, keineswegs nachweisen. Dieses logische Subjekt, welches unser Denken begleitet, kann uns nicht überzeugen, daß mein denkendes Selbst ein für sich selbst bestehendes reales, und nicht blos logisches Wesen sey, das für sich selbst fortdauert, und natürlicher Weise weder vergeht noch entsteht. Erst an der Beharrlichkeit eines Dinges, die wir aus der Erfahrung kennen lernen, haben wir das Kennzeichen, daß wir dieses Ding für eine Substanz erklären dürfen; und eben darum ist auch der Begriff von Substanz zur Erkenntniß blos empirisch brauchbar.

Ebenso, fährt Kant fort, können wir die objektiv reelle Einfachheit dieser vermeyntlichen Substanz des Ichs, oder des Selbstbewußtseyns weder beweisen noch erfahren. Denn die Mannichfaltigkeit der Vorstellungen ist blos eine logische Einheit der Gedanken, (die als ein bloßes X, ein etwas, das die Gedanken zusammenhält, existirt und auf alle denkende Wesen übertragen wird), und kein reeles Ding an sich. Es ist also blos eine kollektive Einheit, wovon nicht gesagt werden kann, daß diese Einheit als reel Eins mit dem Mannichfaltigen, das ist, einfach sey. Es läßt sich auch das Einfache unsers Bewußtseyns niemals anschauen, weil dieses durch Erfahrung geschehen müßte; allein in der Erfahrung wird zwar relative, aber nicht absolute Einheit, das ist, Einfachheit dargestellt. Es ist daher nur die Vorstellung „ich denke" an die wir alle unsere Gedanken anknüpfen, die wir als einfach annehmen müßen, aber nicht das Ding an sich. Dieses „ich denke" ist nicht das Bewußtseyn als Ding, sondern nur die Form desselben, die jeder Erfahrung anhängt, die unerläßliche Bedingung, unter welcher gedacht werden kann, unter welcher

eine Erkenntniß möglich ist. Es ist aber nicht das denkende Wesen selbst als ein wirkliches Objekt; folglich kann ich auch nicht sagen, daß dieses Wesen einfach sey, weil meine Vorstellung einfach ist. Diese Form ist eben deßwegen auch blos subjektiv für uns, oder vielmehr für unsere Vorstellungen; wir übertragen sie nur auf denkende Wesen, und können daher nicht sagen: alle denkende Wesen sind einfach.

Das „ich denke" heißt Kant: ich bin das einfache Subjekt, welches alles Mannichfaltige der Vorstellungen, der Gedanken zusammenfaßt; dieses heißt aber nicht: ich bin ein existirendes reelles Wesen, welches seiner Natur nach einfach ist; ich vereinige bloß die Vorstellungen: ich stelle sie nicht in Mir vor.

Auf gleiche Weise bestreitet auch Kant die Immaterialität des Selbstbewußtseyns; denn, sagt er, das Vielfache im Raume, Materie und Gestalt sind nur Erscheinungen. Dasjenige, was uns so afficirt, kann vielleicht ganz gleichartig mit unserm Bewußtseyn seyn. Es könnte ja auch

das Körperliche, dessen Zeichen wir in der Erscheinung anschauen, in anderer Beziehung ein denkendes Wesen seyn; dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen denken. Ueberhaupt läßt sich auch von dem „ich denke" wohl gar nicht sagen, daß das Ding an sich unkörperlich sey.

Eben so verfährt auch Kant mit der Personalität des Ichs; denn die Einheit, welche den innern und äußern Sinn, alle sinnliche Vorstellungen und Eindrücke in uns begleitet, ist blos logisch; so z. B. gehören alle Vorstellungen in die Zeit, die Zeit aber ist nur in einem Bewußtseyn als Vorstellungsform denkbar; folglich stehen alle innere Vorstellungen unter dieser Einheit der Zeit und des Bewußtseyns. Diese Einheit ist aber nur eine subjektive; ein anderer, der die Succession meiner Vorstellungen beobachtete, würde diese Identität nicht entdecken.

Um dieses begreiflicher zu machen, stellt Kant die Hypothese auf, daß es vielleicht möglich wäre, daß das Ding an sich mit unsern Gedanken in

Wechsel stünde, das ist, daß die theilweise Thätigkeit des Dinges an sich bey aller seiner Theilbarkeit nur der kollektive Sammlung der Gedanken im Bewußtseyn Einheit mittheile, wie eine Reihe von bewegten Kugeln der letzten die Summe aller Bewegungen mittheilen kann. Die Seele selbst kann, wie Heraklit sagt, im beständigen Flusse und Bewegung seyn, und in derselben ein Zustand sich nach dem andern mittheilen, ohne daß man auf die Beharrlichkeit des Ichs selbst schließen könnte.

Und so ist nun nach Kant das reine Selbstbewußtseyn nichts anders als der Grundgedanke aller Gedanken des bestimmenden Selbst, oder wie er es an einem andern Orte nennt, der psychologische Grundbegriff, nehmlich derjenige, welcher die Einheit des Mannichfaltigen a priori enthält.

Das Ich, als der Gegenstand der Erfahrung, oder der Gegenstand der empirischen Seelenlehre ist nach Kant das empirische Bewußtseyn oder der innere Sinn; dieses

Ich ist nur der Form nach von dem vorigen unterschieden.

Das Ich, als Ding an sich läßt Kant nicht zu, sondern beschränket unser ganzes Wissen von dem Ich auf die obenbemerkten zwey Gedanken-Verhältnisse — des Selbstbewußtseyns.

Man sehe Mellins encyclopädisches Wörterbuch. Ich.

Die Folge von diesen aufgestellten Grundsätzen ist daher ganz natürlich diese, daß nach Kant das Vermögen der Einheit der Vorstellungen unter Prinzipien, oder das selbstthätige Bewußtseyn im höchsten Sinne, das ist, die Vernunft selbst nichts anders als ein Urgedanke sey.

So wie die Spontaneität nach Kant dahin geht, um dem Anschauen objektive Einheit durch Begriffe zu verschaffen, so geht die Vernunft oder die reine Selbstthätigkeit dahin, daß sie die Begriffe in die höchste systematische Einheit bringe.

die Vernunft lehrt uns daher in ihrem höchsten Gebrauche a priori nichts mehr, als Erkenntnisse der Erfahrung, das ist, nichts weiters, als was in der Erfahrung erkannt werden kann.

Durch die Vernunft im theoretischen Gebrauche, oder im Bezuge auf die Erkenntniß der Objekte kommen wir daher niemals nach Kant auf die Anschauung eines Dinges, oder eines reellen objektiven Verhältnisses eines Dinges an sich.

Hingegen finden wir an unsrer Willkühr, daß sie nicht bloß thierisch, das ist, sinnlichen Gefühlen unterworfen sey, um handeln zu können, sondern wir finden vielmehr in dem moralisch-praktischen Gesetze, daß unsre Willkühr nach reinen, allgemeinen Beweggründen in ihren Handlungen sich zu richten vermöge. Da wir also unter diesen reinen von unsrer Selbstthätigkeit ausgehenden Prinzipien auf die Objekte der Sinne zu handeln vermögen, so müssen wir nach Kant ein Vermögen annehmen, das von sich selbst einen Zustand der Erfahrung anfangen, und bestimmen

kann, folglich müssen wir auch dieser Kausalität die objektive Realität einer ersten Ursache zwar zum praktischen Behufe im Bezuge auf unser Handeln, aber nicht weiter in theoretischer Hinsicht beylegen.

Bey dieser Möglichkeit also, einen Zustand nach reinen Prinzipien durch unsere Willkühr anzufangen, müssen wir (schließt Kant weiter fort) die Freyheit als eine Eigenschaft unsers Willens voraussetzen. Wir versetzen daher eben dadurch unsern Willen in eine von Sinnenwesen ganz verschiedene Kategorie, nehmlich unter intelligible Wesen, unter Dinge an sich; und an diese sind wir auch genöthiget ein Wesen anzureihen, das die Ordnung der intelligiblen Welt durch sich selbst zu erhalten vermögend ist, das ist, wir müssen an ein höchstes intelligibles Wesen, an Gott im moralischen Sinne glauben.

Außer diesem praktischen moralischen Sinne hat Gott und die Freyheit nach Kants Kritik für uns keine objektiv reelle Gültigkeit; wir können die Idee von Gott bloß zur Vollendung eines Natursystems brauchen, ohne berechtiget zu seyn, dieser Idee objektive Realität beyzulegen.

Hierin besteht nun das Kantische System in dem ganzen Zusammenhange der menschlichen Erkenntnißweise und in dem totalen Umfange unserer Erkenntnißquellen, von der Anschauung bis zur höchsten Einheit unserer Selbstthätigkeit der Vernunft betrachtet; in dieser Gestalt muß dasselbe *jedem* Denkenden schon beym ersten Anblick um so mehr verdächtig scheinen, als es schon zum voraus eine gänzliche Unwissenheit von Gegenständen affektirt, an deren objektiven Realität die vernünftige Vorwelt nicht zweifelte, die zumal Kant selbst, ohne alle Deduktion und ohne alle Begründung derselben, doch vorauszusetzen genöthiget ist;

Die Beleuchtung des Kantischen Systems in Hinsicht auf dieses Ganze und auf den Zusammenhang desselben dürfte dessen Ungrund einem jeden Prüfer vollkommen darstellen, und außer allem Zweifel setzen.

Kant kann man seinen Beyfall darinn nicht versagen, daß er auf den Entschluß kam unser Erkenntnißvermögen selbst einer Kritik zu unterwerfen, um dessen Gränze zu bestimmen, und die Urbestandtheile unsers Wissens, so wie

ihre Entstehungsquelle aus dem Grunde hervorzuheben. So lange der gesunde Menschenverstand durch vernünftige Bescheidenheit geleitet sich begnügte, nur das zu wissen, und über das in concerto zu sprechen, dessen Gewißheit ihm aus der Erfahrung, aus der übereinstimmenden Annahme aller Vernünftigdenkenden, und aus höherer Offenbarung, die man zu bestreiten sich nicht erkühnte, bekannt war: so lange bedürfte es dieser Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens nicht; Gesunde Vernunft, gerader richtiger Verstand, und guter Wille bewahrte den Menschen vor Irrthümern, und führte, wenn er irrte, ihn wieder zur Wahrheit zurück, weil er nicht von stolzem und vermessenem Selbstbetrug verführt jede fremde Leitung verschmähte.

Aber nachdem die Periode des Stolzes ihren Anfang genommen, und die Menschen aus eitler Ruhmsucht, oder um gar die niedrigsten Leidenschaften zu rechtfertigen sich mit einer unseligen Thätigkeit bestrebten, und allem Scharfsinn aufgeboten hatten, alle Schranken des menschlichen Wissens aufzuheben, alles gewöhnliche Wissen zu überfliegen, Begriffe und Grundsätze zu verwirren,

ihre Anwendung mittelst listiger Verdrehungen zu verwechseln, den Urbegriffen falsche und schwankende Bedeutungen zu geben, sohin der Zweifelsucht, dem Unglauben, und der vermessensten Sophisterey aller Art Thür und Thor zu öffnen, ja selbst alle Begriffe der Sittlichkeit zu verwirren, und dem Laster offnen Weg zu bahnen: so war es freylich höchst nothwendig und verdienstlich den Gränzen des menschlichen Erkenntnißvermögens mittelst einer bescheidenen, und gründlichen Kritik nachzuspüren und den Urgrund aufzusuchen, auf dem die objektive Realität unsrer Erkenntniß beruhte, sohin auf dem Wege dieser vernünftigen Kritik die ächte reelle Bedeutung, und die Entstehungsmerkmale unserer Grundbegriffe aus der Urquelle selbst hervorzuheben, und auf diese Art ihnen gegen den Schwindelgeist des Zeitalters einen festen, unerschütterlichen Gehalt zu sichern.

Aber darinn kann ich Kant den Beyfall nicht geben, daß er, anstatt durch seine Kritik die Sache ins Reine zu bringen, die Bestandtheile des menschlichen Wissens genau und deutlich aus einander zu setzen, und ihnen ihre natürliche, unveränderliche Bedeutung zu verschaffen, die Rea-

lität der anerkannten wichtigsten Wahrheiten gründlich auszuzeigen, sohin dadurch der Sophisterey ihre Maulwurfsgänge zu versperren, gerade das Gegentheil zum größten Nachtheil der Wissenschaften erzeugte.

Sein System, die Geburt der unrichtigsten, widerspruchvollsten Ansichten des menschlichen Erkenntnißvermögens diente gerade dazu, die ohnedem schon genug verwickelten philosophischen Meynungen und Grundsätze noch mehr zu verwirren, der Zweifelsucht, dem Unglauben, der Sophisterey die weiteste Bahn zu öffnen, um die erhabensten Wahrheiten in Verdacht der Unrichtigkeit und in Dunkelheit zu bringen, wenigstens ihre objektive Realität in Zweifel zu setzen. Unter dem Schein, die Moralität auf feste und selbstständige Stützen zu gründen, war es gerade sein System, das bey konsequentem Denken, bey näherer und tieferer Untersuchung seiner Prinzipien die Grundfesten der Moralität selbst wankend machen mußte.

Gleich die erste Grundlage seiner Kritik ist

auf eine bloße willkührliche Annahme und Voraussetzung ohne alle Nachweisung ihrer Realität gebaut. Ein wahrer Philosoph muß seine Begriffe und Grundsätze in der Anschauung von Schritt zu Schritt nachweisen, den Begriffen nicht bloß willkührliche, und schwankende Wechselbedeutungen geben, keine Objekte bloß voraussetzen, viel weniger selbige in dem Momente, wo er sie voraussetzt und als richtig annimmt, wieder durch seine Erklärungen zernichten, und in Schein verwandeln.

Aus allen diesen Gebrechen ist das Kant'sche System zusammengesetzt, und vollgefüllt, so daß man behaupten darf: Kant habe außer einigen neuen Sätzen (deren Wahrheit er aber nur immer auf der halben Seite, nie in ihrer Vollendung darstellte) in seiner Kritik nichts als eine Sammlung von einer ungeheuern Menge von Irrthümmern, falschen Erklärungen, und Verdrehungen der bisher als unstreitig angenommenen menschlichen Vorstellungsarten aufgestellt.

Wenn man nicht die seichte Denkensart un-

sers eitlen, leichtsinnigen und prahlerischen Zeitgeistes kennten, so würde man sich verwundern müssen, wie diese Taschenspieler-Philosophie eine solche Epoche machen konnte.

Nach Kant besteht die erste Grundlage unserer Kenntnisse in der Anschauung; diese aber entsteht sowohl im äußern als innern Sinne durch Eindrücke, welche den Stoff des Objektes entweder von außen oder durch uns selbst von innen geben. Das Ganze, was bey einer Anschauung ins Bewußtseyn kommt, oder vielmehr unter einem Bewußtseyn steht, ist der Eindruck als der Stoff eines Objektes; außer und ohne diesen sinnlichen Eindruck wissen wir von einem äußeren oder inneren reellen Objekte nichts.

Wenn nun Kant selbst eingesteht, daß wir von nichts als dem Eindrucke und dem Stoffe des Objekts ein Bewußtseyn erhalten können: woher nimmt er denn die Befugniß, von einem gegebenen Stoffe, von einem Eindruck machenden Aeußern oder Innern, von einem Eindruck Empfangenden, von einen affizirten, von

einer Receptivität, von einer Sinnlichkeit, von einem äußern und innern Sinne, von einem Gemüthe, das alle Eindrücke zusammen fassen soll, zu sprechen? Wie kann er in seiner Kritik, von Fähigkeiten oder Vermögen Meldung machen, wenn er nichts als Eindrücke, die auf diese vorgebliche oder vielmehr eingebildete Fähigkeiten oder Vermögen geschehen soll, kennt? Sind denn Eindrücke das Eindrückende, oder Eindruckleidende? Glaubte denn Kant, daß, weil er das Erkenntnißvermögen in die Kritik nehmen wollte, er dasselbe als zum voraus ausgemacht voraussetzen, und nur das, was darin als Eindruck vorkommt, untersuchen dürfe? oder wie kann er das, dessen Eigenschaften er untersucht, unter dem Titel der Eindrücke, die doch nichts als der Inhalt des zu Untersuchenden sind, finden?

Die zweyte Operation des Gemüthes bey unsern Anschauungen geschieht nach Kant im innern Sinne mittelst der Apprehension oder Zusammenordnung der erhaltenen Eindrücke in Bildern, welches nach ihm schon durch den Verstand bewirket wird.

Man sehe Mellins encyclopädisches Wörterbuch: Anschauung, Apprehension.

Durch eben den Verstand geschieht hernach die Reperduktion der gehabten Empfindungen und die Rekognition, daß sie die nehmlichen seyn, die wir bereits gehabt haben.

Nun frägt sichs aber, da dieses alles gleichfalls in Eindrücken auf den innern Sinn, so wie die erste Anschauung durch Eindrücke auf die äußern Sinne geschah, wie erkenne und unterscheide ich den innern von dem äußern Sinn, oder von der Fähigkeit den Eindruck aufnehmen? wie erkenne ich den Verstand, und unterscheide denselben von dem Sinn und von dem Eindrucke, da nach Kant die Anschauung immer im Grunde auf Eindrücken beruht? wie konnte Kant als Philosoph behaupten, daß ich den Verstand, das thätige Vermögen durch und in einem Leiden, in einem Eindrucke erkennen soll, der zumal im Ursprunge von außen (das ich aber mir auch nicht zu erklären weiß) in das Gemüth gekommen ist?

Ja, wird Kant vielleicht antworten, das apprehendirte, reprodicirte, recognoscirte Bild unter-

scheide ich dadurch von dem ersten äußern Eindrucke, weil ich ja in der Verschiedenheit des Eindruckes erkenne, daß ich Ihn bewirkt habe. Wo ist aber dieses Ich? wer offenbart mir denn, daß ich es bin, der diese Eindrücke gemacht habe? Sagt mir dieses mein Bewußtseyn selbst unmittelbar, und nicht der Eindruck, so habe ich ja eine unmittelbare intellektuelle Anschauung meiner Selbst, als Dinges an Sich, welches Kant aber nicht zugeben will.

Nun fängt nach Kant die Verstandeshandlung durch die Formirung der Kategorien an. Der Anschauung wird durch die Kategorie die Einheit eines bestimmten Objektes verschafft. Die Kategorien sind aber für sich reine, allgemeine Begriffe, die an sich leer und ohne die Anschauung keine reelle Bedeutung haben.

Da wir nun die Spontaneität des Verstandes durch die leidenden Eindrücke der Anschauung nicht erkennen können, wodurch erkennen wir nun, daß unser Verstand diese Kategorie hervorbringe? Sie sind ja leere Begriffe, und bedeuten an sich nichts, folglich sind sie auch keine Merkmale un-

sers Verstandes. Sie geben nur der Anschauung objektive Bestimmtheit, die aber in leidenden Eindrücken die Selbstthätigkeit niemals vorstellen kann. Man sieht also auch hier in dieser vorzüglichen Grundlage des menschlichen Erkenntnißvermögens, daß Kant in seiner Kritik die Spontaneität des Verstandes, die Selbstthätigkeit, und den Verstand selbst nur willkührlich durch eine Voraussetzung ins Spiel bringt, ohne dessen Existenz und Realität nachweisen zu können.

Eben so wenig ist Kant vermögend zu zeigen, wie die Kategorie, das ist, die reine objektive Einheit des Bewußtseyns durch den Verstand hervorgebracht werde. Kant giebt es für eine eigenthümliche Beschaffenheit unsers Verstandes an, von dem analytisch Allgemeinen auf das Besondere zu übergehen, sohin die Kategorien vermöge dieser Anlage zu erzeugen, und sodann das Besondere darunter zu subsummiren. So spricht also Kant von dem menschlichen Verstande gerade, als wenn es mit selbigem seine volle Richtigkeit hätte, und er ihn schon in seinem ganzen Wesen mit seiner ganzen Thätigkeit durchschaute, und doch

will er von ihm als einem reelen Objekt nichts wissen, noch kann er ihn in den sinnlichen Eindrücken, oder den in Denkformen auffinden.

Von den Bedingungen, welche den Verstand berechtigten, etwas allgemein und schlechterdings nothwendig zu denken, (z. B. von der Unterordnung oder Verknüpfung der Wirkung mit der Ursache,) weiß Kant keinen andern Grund als die natürliche Anlage des Verstandes anzugeben; und daß diese allgemeinen und nothwendigen Merkmale in diesen Anlagen gegründet, und nicht von besondern Gegenständen abstrahirt seyn, schließt er daraus, weil das Besondere jederzeit nur einzeln ist, und weil wir von dem, was geschieht, wohl sagen können, daß es geschehen sey, aber nicht, daß es geschehen müsse, und es daher unmöglich wäre, daß die obigen zwey Prädikate des Allgemeinen und Nothwendigen von dem Besondern abstammen.

Da Kant selbst annimmt, daß die Begriffe nur allgemeine Merkmale eines Bedeuteten, und

nicht das Bedeutete selbst seyn: so reduziren sich im Grunde alle unsere Erkenntnisse auf blosse Merkmale; und dann frägt sich, was berechtiget mich unter diesen Merkmalen das Bedeutete selbst zu verstehen, da ich dieses nach Kant auf keine Weise unmittelbar durch Anschauung kennen kann? Z. B. was berechtiget mich etwas mit dem Merkmale des Allgemeinen zu belegen, da ich kein Allgemeines anschauen — folglich eine unmittelbare Kenntniß des Allgemeinen nicht haben kann. Nach der Kantischen Voraussetzung, daß wir alles nur durch Zeichen und Merkmale erkennen können, verwandelt sich das Bedeutete nur in Schein, weil wir das Bedeutete ungeachtet unserer eingestandenen Unwissenheit doch immer als richtig annehmen, oder in nothwendige uns angebohrne Gedankenformen verwandeln müssen, welches letztere aber Kant nicht zuläßt.

Wie kann ich denn etwas Allgemeines anschauen? ist denn nicht alles Angeschaute ein Besonderes? wie konnte man aus diesem Besondern ein Allgemeines machen? Eben in Hinsicht auf diese Fragen muß man

Kant der Wilkürlichkeit beschuldigen. Warum nahm Kant gleich die allgemeinen reinen Begriffe, als Resultate unsrer Anlage der Spontaneität an ohne allen Versuch, ob nicht der Verstand diese Resultate, diese reinen allgemeinen Begriffe aus dem Besondern zu Stande bringen könne?

Wenn ich das Besondere anschaue, so ist dieses freylich jederzeit zufällig und einzeln; wenn ich aber dieses Besondere im Bewußtseyn gerade von dem, was es zum Besondern macht, den Stoff in meiner Vorstellung durch ein eigenes in mir sich äußerndes Vermögen hinweglassen könnte, z. B. den wirklichen Eindruck, so bliebe in meinem Bewußtseyn eine freygemachte Vorstellung von etwas übrig, in welcher ich eben darum, weil sie an das Besondere nicht mehr gebunden ist, dieses Besondere und alles, was ihm ähnlich ist, wiederum erkennen könnte; und so würde dann diese freygemachte Vorstellung das allgemeine Merkmal und der Begriff alles Besondern seyn, das je wiederum mir in der Anschauung vorkommen könnte. So z.

B. gesteht Kant selbst, daß wir Bewußtseyn haben; woher können wir dieses wissen, als weil wir unsers Bewußtseyns bewußt sind? Entleeren wir nun dieses unser Bewußtseyn dessen, was wir Unser nennen, des wirklichen Bewußtseyns: so bleibt nichts, als eine frey gemachte Vorstellung des Bewußtseyns übrig, welches dann gerade durch diese Freymachung das allgemeine Merkmal alles Bewußtseyns wird, unter dem wir nehmlich alles Bewußtseyn denken. Freylich wenn ich mit Kant das Bewußtseyn nur wieder als ein Zeichen oder Merkmal in unserm Erkenntnißvermögen erscheinen lasse: so fällt am Ende auch das Bewußtseyn selbst hinweg, und dann müßte das allgemeine Merkmal das sich selbst Bemerkende, das Besondere, das Gedachte, der Begriff, oder das sich selbst Denkende, die Spontaneität seyn. Daß das Bewußtseyn sich Seiner selbst als thätig und leidend in Einem identischen Wesen bewußt werde, dieses widerspricht sich nicht; aber daß sich dasselbe als Bewußtseyn und Nichtbewußtseyn, als die produzirende Spontaneität und das produzirte Merkmal, und zwar als identisch bewußt werden könne, dieses ist doch ein offen-

barer nicht zu verkennender Widerspruch, eine sich selbst zernichtende Behauptung.

Ein solches Bewußtseyn Seiner selbst, das sich Seiner unmittelbar und nicht blos eines Merkmales oder Zeichens Seiner selbst bewußt ist, ist nach eigner Erklärung Kants eine Anschauung, das ist, die unmittelbare Erkenntniß eines Objekts, und zwar eines Dings an sich. Ein solches Bewußtseyn, das sich Seiner selbst bewußt werden kann, ist an fremde Objekte nicht gebunden, und ist eben darum auch frey von allen Objekten, das ist, es kann sein Bewußtseyn von allen übrigen Objekten entleeren und frey machen, um das Selbst unterschieden von allen andern Gegenständen zu erkennen. Es kann daher auch von der Anschauung seines Bewußtseyns das Besondere weglassen, und so das Zeichen oder den Begriff von einer jedes ähnliche Bewußtseyn bezeichnenden Vorstellung, das ist, einen allgemeinen Begriff von diesen Gegenständen, und eben so in allen übrigen hervorbringen.

Eben so kann es aber auch in der freyen

Anschauung des Besondern die Unmöglichkeit das Besondere in ein allgemeines Reelles zu verwandeln, oder die Wirklichkeit von der Möglichkeit reel zu trennen anschauen, sohin des Nothwendigen in einer freyen Anschauung des Besondern sich bewußt werden, und durch diese Abstraktion von dem in concreto angeschauten Nothwendigen - das Merkmal, das ist, den Begriff des Allgemeinen und Nothwendigen hervorbringen, ohne mit Kant annehmen zu müßen, daß das allgemeine und nothwendige sich schlechterdings in der unbestimmten Anlage unsers Verstandes gründe, und sich nicht in der freyen Handlung des Verstandes, und zwar in ihren Urbestandtheilen nachweisen lasse.

Durch das Vorgehende glaube ich zur Genüge dargethan zu haben, daß die Annahme Kants, „daß sich unser Selbstbewußtseyn, und überhaupt unsere Erkenntnisse nur auf Zeichen, Merkmale und Eindrücke in ihrem Grunde reduziren," eine wahrhaft willkürlich und widerspruchsvolle Voraussetzung sey. Seine ganze Theorie nimmt daher, so wie sie bisher in dieser Einleitung dargestellt worden, an diesen Widersprü-

chen vollen Antheil; und es bleibt seine ganze Voraussetzung, „daß wir nur einen diskursiven Verstand, das ist, einen solchen haben, der schlechterdings nur vom Allgemeinen auf das Besondere gehe, und nur durch die Subsumtion des Besondern unter die Kategorien zu Erkenntnissen gelange," ein sich selbst zernichtendes System.

Unser Verstand urtheilt freylich nach allgemeinen Sätzen, und geht sohin mittelst der Subsumtion des Besondern vom Allgemeinen aufs Besondere; allein unser Verstand würde nicht im Besitz des Allgemeinen seyn, wenn er es nicht vom Besondern entnommen, und zum Allgemeinen erhoben hätte.

Vorgehendes ist genügend, unser Urtheil von dem Ungrunde des Kantischen Kritizism auch auf den Zentralpunkt selbst, auf welchem unser ganzes Wissen beruht, auf unsere Selbstthätigkeit, unser Ich, auszudehnen. Dieses Ich ist nach Kant wie unsere Spontaneität, unser Bewußtseyn, nichts anders als ein Merkmal und als das

höchste Merkmal aller unsrer Erkenntnisse das Urmerkmal oder der Urgedanke alles unsers Wissens; die reine Apperzeption giebt nach ihm durch den Grundgedanken „ich denke" allen unseren Anschauungen und Gedanken Einheit, und ist das Ich, die Selbstthätigkeit selbst; das ist, das Merkmal der Selbstthätigkeit ist die bemerkende Selbstthätigkeit selbst, die Wirkung ist die Ursache selbst. Welch' sonderbare Philosophie!

Man hat hier nur dasjenige zu wiederholen, was oben von Bewußtseyn überhaupt gesagt worden, um anschaulich zu zeigen, woraus Kants ganze Verirrung hauptsächlich entspringe.

Wenn ich auch Mich in mir selbst vorstelle, so will dieses doch nichts anders sagen, als daß ich unmittelbar mir bewußt bin, daß ich Bewußtseyn habe, daß dieses Bewußtseyn meine Thätigkeit, mein Leiden, meine Affizirungen, meine Gefühle, meine Gedanken immer auf die nehmliche Art begleite; ich bin mir also stets und auf eine beharrliche Weise bewußt, daß ich mir nicht nur meiner

Gefühle als Eindrücke auf die Sinne, so wie auch der allgemeinen Zeichen und Merkmale der Begriffe bewußt bin, sondern daß ich selbst meiner Rezeptivität, meiner Sinnlichkeit, meiner Thätigkeit, meiner Handlungen bewußt bin; ich bin mir bewußt, daß ich Bewußtseyn habe, und daß dieses Bewußtseyn thätig und in einem andern Verhaltniß leidend sey; ich bin mir auch der Handlung des Thätigen, so wie auch des Leidens des leidenden Bewußtseyns, dann auch der Wirkungen der Thätigkeit und der Leiden bewußt; und in allen diesen verschiedenen Verhältnissen bin ich mir auch bewußt, daß dieses nur Ein und das nehmliche Bewußtseyn sey. Kann nun wohl dieses als ein bloßes Merkmal des Bewußtseyns und seiner Einheit angesehen werden? warum und worin unterscheide ich mit Kant das Bewußtseyn selbst von dem Merkmal des Bewußtseyns? Wenn Kant nicht als Philosoph, sondern als Mensch spricht, so macht er von keinem Merkmal des Selbstbewußtseyns Meldung; denn er spricht schlechterdings von einer Selbstthätigkeit von einem Selbstbewußtseyn, vom Ich.

Habe ich nun aber (welches doch kein vernünftiger Mensch wird anstreiten wollen) unmittelbares Bewußtseyn meines Bewußtseyns und der Einheit desselben sowohl in seiner Thätigkeit als in seinem Leiden selbst: so ist dieses ein unmittelbares Bewußtseyn, kein Bewußtseyn durch ein Zeichen und Merkmal, sondern eine unmittelbare Erkenntniß, das ist, ich schaue mein Bewußtseyn und zwar das Bewußtseyn in seiner Einheit an. Das Subjekt ist sich selbst Objekt; es ist eine individuelle Anschauung; es ist Einheit, das ist, das subjektive und objektive Bewußtseyn in einem Wesen absolut vereinigt; es ist identisch, es ist Einheit und beharrlich in seiner Thätigkeit und Leiden, es ist Substanz; es ist eben darum nicht theilbar, folglich immateriell. Es kann sich, da es sein Bewußtseyn ganz allein auf sich richtet, von allem übrigen entleeren, das ist, selbst handeln ohne allen Einfluß von etwas, es ist ein freyes Bewußtseyn.

Es ist hier gewiß sehr sonderbar von Kant, daß er dem Bewußtseyn, die Anschauung Seiner selbst (als Subjekts und Objekts in Einheit) aus

der Ursache absprechen will, weil in dem Satze „ich denke", nur ein Subjekt und kein Prädikat ausgenommen des identischen Selbst vorkömmt.

Ist dann das identische Selbst, da es sich selbst als Subjekt ins Bewußtseyn aufnimmt, zu einer Erkenntniß nicht zureichend? ist die Identität Nichts? oder ist eine solche Identität des Bewußtseyns, das sich selbst als Bewußtseyn unmittelbar vorstellt, nur eine Erkenntniß durch Merkmale, ein bloßer Gedanke? Wer muß nicht die Absurdität einer solchen Behauptung eingestehen?

Von diesem angeschauten freythätigen Bewußtseyn als Ding an sich ist es dann nicht mehr schwer, sowohl in theoretischer als praktischer Rücksicht alle diejenigen Bedingungen abzuleiten, unter welchen eben dieses unser Selbstbewußtseyn, ohne welche keine Erkenntniß zu Stande gebracht werden kann, eben diese Erkenntnisse auffasse, und seinen Erkenntnissen gemäß handeln könne. Man braucht nicht mehr mit Kant zu

widerspruchsvollen Hypothesen und grundlosen Voraussetzungen die Zuflucht zu nehmen.

Man wird diese Ableitung in der Erklärung der dem Publikum vorgelegten Tabellen umständlich entwickeln.

Was Kant von dem Selbstbewußtseyn, von dem Ich in seinen grundlosen Hypothesen behandelte, dehnt derselbe auch in seiner Kritik auf die Vernunft — das Vermögen der Prinpien aus.

Gleichwie ihm die Selbstthätigkeit, das Selbstbewußtseyn, das Ich nichts anders ist, als ein Urgedanke: so ist ihm auch die Vernunft selbst nichts, als das Urmerkmal unsrer Selbstthätigkeit.

So wenig Kant eine Selbstanschauung in Hinsicht auf das Bewußtseyn zuläßt, so wenig läßt er dieselbe in Ansehung der Vernunft zu; die Vernunft bringt nach ihm daher keine objektiv-reelle Erkenntnisse hervor, sondern sie dient nur die

Anschauung der Sinne durch die höchste Einheit der Prinzipien in ein System zu bringen. Es treffen daher diese Kantische Behauptung die nehmlichen Einwürfe, die man bereits oben in Hinsicht auf Sinnlichkeit und Verstand angebracht hatte.

Kants philosophische Grundlage besteht im Ganzen darin: daß er einen Urgedanken, ein Merkmal aller Merkmale zur Urquelle aller Erkenntnisse und der systematischen Einheit derselben erhebt. Indessen hält es ihm gar nicht schwer, und er scheuet sich auf keine Art, dieses Merkmal, das doch als solches nichts anders als ein Produkt seyn kann, zum Produzirenden selbst zu machen, sohin selbiges Vernunft, Verstand, Selbstthätigkeit, Selbstbewußtseyn, das Vermögen der Prinzipien ꝛc. zu nennen. Verdient nun eine solche Philosophie noch die Mühe, sie weiter zu widerlegen?

Indessen während Kant allen Scharfsinn aufbietet, vor den Augen der gesunden Vernunft die hellsten Wahrheiten der Theorie hin-

weg zu vernünfteln und, weil er solches doch nicht im Stande war, gänzlich zu bewirken, sich nach allen Kräften bestrebt, die Wahrheit durch dunkle Schreibart zu verdringen, und in bloßen Schein zu verwandeln: so bemüht sich derselbe auf einmal wieder, die Sache dadurch gut zu machen, daß er unter dem Titel einer praktischen Philosophie die moralischen Wahrheiten zu retten sich angelegen seyn ließ. Die Vernunft, das Urmerkmal aller Merkmale hat nach ihm ein Vermögen, sich nach den unbedingten in ihm vorkommenden allgemeinen Merkmalen praktisch zu richten; folglich ist dieses Vermögen, der Wille (nach Kant aber auch nur wieder ein Merkmal, weil er keinen angeschauten Willen zuläßt) nicht an sinnliche Eindrücke gebunden.

Warum läßt Kant auf einmal sein Vermögen, oder vielmehr sein Merkmal der Selbstthätigkeit, weil selbiges nach allgemeinen Merkmalen, das ist, nach allgemeinen Prinzipien handeln und sich richten kann, frey werden und als ein Ding an sich denken, während er das Vermögen, welches allgemeine Prinzipien im

Denken hervorbringt und ordnet, nur als einen Urgedanken erkennt, und ihm die Freyheit schlechterdings abspricht?

Eine solche Art der Philosophie ist wahrhaft unbegreiflich; und ich bedaure nur mein Vaterland, daß es sich durch diese widerspruchsvolle Kritik verleiten ließ, die bisher anerkannten wichtigsten Wahrheiten zu bezweifeln, und sich mit diesen Produkten der Sophisterey so lange und mit so viel Beharrlichkeit abzugeben.

Als Schlußfolge dieser Beleuchtung des Kantischen Kritizism ergiebt sich von selbst, daß, so wie die Grundlage dieses Systems in seinem ganzen Zusammenhange sich in eine grundlose und widerspruchsvolle Theorie auflöst, das ganze Gebäude, von dessen fortdauernder Existenz man sich so große Hoffnung machte, in ein totales Nichts zerfallen müsse.

Kants erste Erwartung, die er von seiner Kritik sich gebildet hatte, war, daß alle bisherigen philosophischen Systeme, wie sein Anbeter sich

ausdrückt, durch sein Produkt zermalmet würden; er wähnte, daß den bisher anerkannten metaphysischen Wissenschaften durch seine Theorie der letzte Todesstoß gegeben, das ist, die Welt nunmehr überzeugend belehrt sey, daß den bisher in der Metaphysik als unstreitig angenommenen abstrakten Begriffen z. B. von Realität, Ursache, Wirkung, von dem Absoluten, von der Substanz, Einfachheit kein objektiv reell existirenden Dingen an sich von hergeleiteter Gehalt zukomme, sondern daß alle diese Begriffe nur logische, aus unserem eigenen Erkenntnißvermögen entspringende Formen seyn, durch welche alle Erfahrungsgegenstände erst bestimmt werden, und daß sich daher unsere Erkenntnisse nicht nach den Gegenständen, sondern diese nach unsern Erkenntnißformen zu richten haben, woraus er dann untrüglich zu folgen glaubte,

„daß wir in der Metaphysik nichts weiters als „unsere eigene Vorstellungen erkennen kön„nen."

Diese abentheuerliche Hoffnungen gründeten sich auf ein blosses Luftgebäude, indem man

in der Grundlage des kritischen Systems in der That gerade das willkürlich angenommen, und vorausgesetzt findet, was er in bloße Begriffe, Gedanken und Merkmale zu verwandeln sich bestrebt, nehmlich die Realität eines Dinges an sich, z. B. des Verstandes, der Selbstthätigkeit, des Selbstbewußtseyns, der Vernunft, des Willens ꝛc. Während nehmlich Kant von diesen Dingen in dem Laufe seiner Untersuchungen (bey den Deduktionen der von dieser Grundlage unsrer Erkenntniß abgeleiteten Begriffe) auf eine ganz ungezwungene Art so von diesen Gegenständen spricht, als wenn er an der wirklichen, objektiv reelen Existenz eines Verstandes, eines Ichs, eines Selbstbewußtseyns, einer Vernunft, eines Willens ꝛc. nicht im mindesten zweifelte, so verfährt er in dem Momente, wo er die Deduktion und Realität dieser von ihm vorausgesetzten Gegenstände führen sollte, gerade auf eine solche besondere Art, wie gewisse Gemüthskranke, die, solang sie im Diskurse nicht auf den Punkt ihrer Krankheitsursache geleitet werden, vollkommen vernünftig, wie andere Leute, sich benehmen,

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

sobald als sie aber von dem Objekte ihrer Gemüthsverwirrung sprechen hören, gleich zu deräsoniren anfangen.

So wie Kant durch den Leitfaden seiner Untersuchungen genöthiget wird, auf die Frage, was der Verstand, die Vernunft, der Wille, das Bewußtseyn 2c. sey, zu antworten: so fängt er ganz ungescheut die sonderbarsten Behauptungen aufzustellen an; die nehmlichen Objekte, über deren Realität er kurz vorher sich ganz entscheidend aussprach, müßen plötzlich nichts anders seyn, als Urmerkmale von Dingen, die man auf keine Weise kennen oder in die Anschauung bringen kann. Er scheuet sich nicht mehr offenbare Widersprüche zu Prinzipien zu erheben, die jeder Mensch bey der Aufstellung der Identität, zwischen Produkt und Produzierenden, dem Denkenden und Gedanken, den Eindrücken und Eindrücke Fühlenden, dem Gewollten und dem Wollenden, bey gesundem Sinne und Verstande fühlen muß.

Doch hievon genug, indem man sich schon

zu lange bey diesen grundlosen Vernünfteleyen aufgehalten hat.

So wenig, als die Zernichtung der bisher anerkannten Metaphysischen Grundsätze Kant gelang, eben so wenig gelang ihm die Deduktion seines moralischen Gesetzes, auf welches man ein neues moralisches Gebäude aufzuführen sich fruchtlos bisher bestrebte.

Man will hier sich nicht mehr bey den bereits oben aufgedeckten Urgebrechen der Kantischen Begründung der Moral aufhalten, vermög welcher die Vernunft, nehmlich die vernünftige Selbstthätigkeit, oder das vernünftige Selbstbewußtseyn und der Wille, als Urmerkmal von Etwas = X, das ebenfalls nur Merkmal ist, sich selbst als dem nehmlichen Urmerkmale, durch ein allgemeines Gesetz, durch Zusammenstellung der aus unsrer nothwendigen Naturanlage, das ist, aus dem Merkmale derselben, hervorgehenden allgemeinen Merkmalen (Begriffen, eine allgemeine Handlungsform, die gleichfalls nur als Einheits-Merkmal erkennbar ist,

zur Regulirung unsrer Handlungen, die ebenfalls nur in Merkmalen bestehen, vorschreibt. a)

Man will von diesen bereits aufgedeckten Absurditäten ganz abstrahiren.

Zugegeben, daß das von Kant so sehr angepriesene, und wie er glaubt, bis zur Evidenz deduzirte von der Vernunft sich selbst diktirte sogenannte moralische Gesetz, „handle so, daß die Maxime deiner Handlung als ein allgemeines Naturgesetz betrachtet werden könne," wirklich die nothwendige Annahme der Realität der Willens-Freyheit begründe, weil eine Willkür, die nach allgemeinen Gesetzen handeln solle, nicht an empirische Eindrücke der Sinnlichkeit gebunden seyn könne; so wären wir dann so weit gekommen, daß wir die Realität einer freyen Handlungs-Kausalität anzunehmen genöthiget wären. Diese freye Handlungsursache ist daher nicht abhängig von

---

a) Es ist ein Unsinn, ein Merkmal von einem Dinge anzunehmen, das man an sich gar nicht erkennen kann; wie kann denn etwas ein Merkmal von einem Bedeuteten werden, wenn dieses nicht wirklich existirend erkannt wird?

sinnlichen Trieben, noch ist dieselbe gezwungen, sich den moralischen Gesetzen zu unterwerfen; sie ist also ein Vermögen, nach sinnlichen Eindrücken oder nach Vernunftgrundsätzen zu handeln.

Die Handlungen der Freyheit hängen daher weder von sinnlichen Trieben, noch von dem moralischen Gesetze dergestalt ab, daß die freye Willkür zu einer Handlung dadurch gezwungen wäre; sie ist daher weder an diese noch jene, folglich nur an sich selbst gebunden.

Geben wir nun zu, daß wir die transcendentale Freyheit in dem Sinne, wie wir sie so eben nach Kant genommen haben, nothwendig aus der Formel des moralischen Gesetzes voraussetzen können: so sind wir nun zwar nach Kantischen Grundsätzen zu einem Begriffe von einem Dinge an sich gekommen, das wir zwar nicht einsehen und erkennen, aber doch zum Behufe unserer Handlungen voraussetzen müßen.

Wir nehmen also eine Handlungs-Freyheit an, die von nichts gezwungen werden kann; nehmen

wir aber diese an, so behaupte ich, daß einer solchen Freyheit

gar kein formelles Gesetz gegeben werden könne, das nehmliche auf ihre Natur zu handeln sich selbst gründete; ferner

daß die Kantische Gesetzformel gar kein moralisches Gesetz sey, und daß, wenn ein Gesetz für eine Handlungs-Freyheit denkbar seyn solle, solche ohne Annahme und Voraussetzung eines moralischen Gesetzgebers gar nicht möglich sey, folglich

daß die Kantische Behauptung einer Autonomie der Vernunft, vermög welcher die Vernunft sich selbst ein Sittengesetz diktiren soll, eine sich selbst zernichtende Behauptung sey.

In Hinsicht auf die leitende Richtschnur der Freyheit müßen alle Bedingungen frey seyn. Zu einem Gesetze für die Handlungs-Freyheit wird nebst der Freyheit des Subjekts auch die freye Beschaffenheit des Objekts, ein freyer Stoff, und eine freye Form,

zugleich die Realität des freyen Objekts, und die freye Realisirung des Erfolges der freyen Handlung, die sich nach dem Gesetze richten soll, dann eine Nöthigung, die ebenfalls nur auf eine ganz freye Art sich äußern darf, erfodert; alle diese Bedingungen müßen in der Formel des Gesetzes enthalten, und bestimmt dergestalt ausgedrückt seyn, daß sie wieder aus dem Buchstaben des Gesetzes analytisch dargestellt werden können. Und dann ist ein solches Gesetz nicht für eine Freyheit in absoluter Ansicht, sondern nur für eine beschränkte Handlungs-Freyheit denkbar.

Die wesentliche Form der Freyheit ist, von nichts gezwungen zu werden, zu handeln, so wie sie als Willkür will. In dieser Hinsicht ist die Freyheit gar keinem Gesetze unterworfen, sondern sie kann handeln ohne Rücksicht auf Etwas, es möge unter diesem Etwas ein gesetzlicher, oder was immer für ein Antrieb gedacht werden.

Die Formel ihrer Handlungs-Norm würde seyn:

Handle als frey, unrücksichtlich, auf was es immer seyn möge, handle, wie es dir beliebt.

Kann nun das freye Handlungs-Vermögen dieser Form seiner Handlungsart den Stoff von selbst geben, so ist dasselbe vollkommen frey, es kann positiv und negativ wollen, was es will, und nicht will, und solches auch nach Gutbefinden zu Stande bringen.

Ein solches Handlungs-Vermögen ist allmächtig, und absolut frey, und ist eben deßwegen gar keiner Nöthigung oder einem Gesetze in Hinsicht auf den Entschluß und die Ausführung unterworfen. Sein Wille und seine Kraft ist eben so frey als sein Endzweck, und es kann gar keinen andern Endzweck anerkennen als seine höchste Freyheit, sie selbst ist daher ihr höchster Endzweck.

Allein eine Freyheit, die zwar die Macht, nach Belieben ohne äußere Nöthigung zu wollen oder Nicht zu wollen, hat, aber den Handlungsstoff sich nicht selbst durch absolute Handlung ver-

schaffen kann, ist zwar formell frey, doch in Hinsicht des Stoffes ist sie nicht schöpferisch, sondern beschränkt, und es muß ihr zum Handeln der Stoff gegeben seyn. Den Stoff kann sie sich also selbst nicht geben, sondern muß ihn erwarten, oder sie findet solchen in sich nur gegeben.

Ein Wesen, das den Stoff zum freyen Handeln sich nicht selbst verschaffen kann, sondern dem solcher gegeben ist, findet denselben nothwendig, und kann sich desselben nicht entleeren.

Ein solches Wesen wäre daher, wenn es je handeln wollte, wenn seine Freyheit nicht bloß in einem Nichtwollen, oder vielmehr in einem Wollen des Nichts bestehen sollte, genöthiget, sich nach dem gegebenen Stoffe zu richten, und höchstens würde sein freyer Wille diesen Stoff nach freyen Begriffen d. i. nach allgemeinen Gesetzen, die es sich aus der freyen Einsicht der nothwendigen Verkettung der Ursachen und Wirkungen eben dieses gegebenen Stoffes entwirft, behandeln können. Allein dadurch wäre die Freyheit zu handeln nicht geretstet; es wäre zwar die Freyheit der Erkenntniß

der Naturgesetze außer Zweifel, allein der letzte Zweck oder Endzweck wäre immer an Etwas nothwendiges oder gegebenes gebunden, und sohin existirte in diesem Gesichtspunkt keine Freyheit. Wir hätten zwar nun Gesetze der Klugheit, aber noch keine moralische Gesetze. Sollte demnach eine beschränkte Handlungs-Freyheit positiv frey handeln, so müßte sie auch einen freyen, absoluten letzten Zweck, einen Endzweck sich vorstecken können; zugleich müßte aber auch derselbe nicht bloß in einem Gedankending bestehen, sondern realisirt werden können, indem, wenn der Endzweck wieder nur in allgemeinen Merkmalen oder in einer Vorstellung ohne Realität bestünde, die ganze Handlung wieder in ein Nichts zerfiele, und es sohin eben so viel wieder seyn würde, als gar nicht zu handeln.

Wenn daher dieser absolute Endzweck Realität hätte, aber durch die Handlung selbst nichts realisirt werden könnte, so wäre es soviel, als wenn das beschränkte Wesen gar nicht handeln könnte, die freye Handlung wäre Nichts. Es wäre die elende Moral eines Soldaten, der für

sein Vaterland aus absoluter Liebe für die Freyheit desselben sein Leben aufopferte, ohne die Realität des Erfolges verbürgen zu können, und der keine andere Realität zu erwarten hätte, als höchstens die eitle, und eben so wirkenslose Achtung und Ehre von Seite seiner Mitbürger, die weder den Todten noch den Lebenden eine aus der absoluten Handlung hervorgehende Realität verschaffen könnte.

Man würde höchstens sagen können, eine solche Handlung wäre würdig realisirt zu werden, an und für sich bliebe aber doch dieselbe eben so unvernünftig, als gar nicht zu handeln; denn gar Nicht handeln, und für Nichts handeln ist wirklich gewiß Eins. a)

Wenn es daher eine Handlungs-Norm für

---

a) Der Erfolg muß auf eine freye und beständige, wiewohl bey der eintretenden Handlung noch unbestimmter Art seiner Zeit realisirt werden; denn ohne diese Realisirung wäre der Endzweck, wenn er auch an sich realisirt wäre, doch in den Erfolgen nichts, folglich kein würdiger Endzweck für ein absolut oder frey handelndes Wesen. Vergängliche Wirkungen sind kein würdiger Endzweck für absolute Handlungen.

ein beschränktes freyes Wesen geben solle, so muß diese Norm einen freyen Zweck, einen Endzweck vorschreiben; dieser Endzweck selbst muß absolut, und frey seyn, nicht ein in der Anschauung Gegebenes, Nothwendiges enthalten, weil sonst der Antrieb zur Handlung selbst gegeben, folglich nicht frey wäre; man muß aber auch der dauerhaften Realisirung dieses Endzweckes und zwar auf eine absolute Art durch Freyheit gewiß seyn, indem man sonst entweder nur auf eine Ungewißheit, oder gar für Nichts oder für etwas Vergängliches handeln würde.

In dieser Hinsicht hätte dann auch eben diese Norm die Form eines Gesetzes für die Freyheit, die, wenn sie anders handeln, und nicht bloß nicht, oder gar für nichts handeln wollte, genöthiget wäre, nach dem freyen Gesetze, für eine frey entworfene und durch die Freyheit zu realisirende Ordnung der Dinge zu handeln. Dieses Gesetz hätte daher eine aus der Freyheit selbst, ohne Zwang entspringende Nöthigung als die wesentliche Form eines Gesetzes; sie hätte eine Triebfeder, die auf dem Bewußtseyn der mo-

ralischen Ordnung unserer freyen Handlungen beruhete, das Gefühl der Achtung, oder, wenn man bloß aus Wohlgefallen für die Form dieses frey zu realisirenden Erfolges handeln wollte, aus Liebe zu dem frey gewählten absoluten Endzwecke.

Nicht also in einer bloßen Wörter- und Begriff-Verbinding, wenn auch diese noch so allgemein tönen und vom Allgemeinen sprechen sollte, kann das Gesetz für die Freyheit bestehen. Ein solches Gesetz muß schon nach seiner Idee einen Endzweck, und die freye Realisirung desselben aussprechen.

Ein solcher Endzweck eines Handlungsgesetzes für die Freyheit muß als Objekt selbst frey seyn, indem sonst die Handlung auf einen gegebenen und nicht auf einen freyen Stoff sich stützen würde. Es muß aber auch die Gewißheit der Realisirung des Endzweckes in dem Gesetze selbst enthalten, und frey angenommen werden können, indem man sonst nur zum Stoff dieses Endzweckes bloße Ungewißheit oder wohl gar ein Nichts hätte.

Dieses Gesetz darf beynebens kein bestimm-

tes Wissen des Endzweckes und seines Erfolges enthalten, weil sonst das Bewußtseyn eines Gegebenen, das ist, der nothwendige Trieb, das Gefühl, die Veranlassung der Handlung wäre; es muß aber doch das unbestimmte Wissen mit unumstößlicher Gewißheit verbunden seyn, indem man sonst blind, oder für Nichts handeln würde; man muß aus einem gewißen Grunde die Realität des Endzwecks annehmen, das ist ihn glauben, und eben auch so mit dieser Annahme den Erfolg verbinden, das ist, mit Gewißheit auf den Erfolg hoffen können.

Ein solcher freyer, zu einem Gesetz der Freyheit angemessener Endzweck ist nun kein anderer, als eine freye Ordnung der Dinge, eine freye allgemein absolute Weltordnung, die wir zum Endzwecke unsrer Freyheit, die wir als gewiß selbst nach Kant schon annehmen und voraussetzen. a) Eine sol-

---

a) Wir wollen sie hier bloß nach Kant aus dem moralischem Gesetze selbst zum Behufe desselben als Realität annehmen und voraussetzen, und nicht sie auf Anschauung reduziren, das ist, die Existenz derselben deduziren, welches unten geschehen wird.

che Weltordnung ist unbestimmt; folglich ein freyer Stoff unsers Endzweckes; wir schauen sie nicht an, sondern nehmen sie nur frey an; wir glauben an sie, aber mit eben so vieler Gewißheit, als wir unsere Freyheit selbst als reel annehmen, indem sonst eine Realität wäre, die für Nichts, das ist, ein reeler Endzweck ohne reellen bleibenden Erfolg wäre.

Eine solche Weltordnung kann nun nicht bloß ein freyes Produkt ohne absolut Produzirendes seyn; es wäre ein Widerspruch, ein absolutes Produkt, ohne die Realität eines absolut Produzirenden anzunehmen. Man müßte die Realität und Wirkung dem Nichts schlechterdings zuschreiben, wenn man eine Weltordnung, ohne ein absolut produzirendes und ordnendes Wesen annähme.

Wenn also ein Gesetz für beschränkt-freye Wesen angenommen werden solle, so muß selbiges in sich die Vorschrift, nach einem freyen Endzweck, der in einer freyen Weltordnung durch die absolute Handlung eines absolut produziren-

den Wesens realisirt werden soll, zu handeln, enthalten; es würde daher dieses Gesetz nothwendig im Grunde so lauten:

Handle nach dem Willen eines absolut freyen Wesens,

Worin besteht nun aber der Wille dieses absolut freyen Wesens? woraus erkennen wir ihn? Eben darum, weil dieses Wesen absolute frey angenommen wird, so kann dasselbe uns seinen Willen auf eine ihm beliebige Art zu erkennen geben. Wir erkennen aber seinen Willen auch dadurch, daß sich derselbe in der freyen Weltordnung in seinen Zwecken ausspricht.

In diese Weltordnung gehört nehmlich nicht bloß und allein die ganze Reihe gegebener nothwendiger Dinge, und die Verkettung ihrer Ursachen und Wirkungen; sondern es ist in ihr auch der Endzweck selbst begriffen, zu welchem diese Weltordnung in einer absoluten Totalität bestimmt ist, und nach obiger Deduktion nach der Natur der Freyheit bestimmt seyn muß.

Dieser Endzweck, zu welchem nehmlich der Freyheit die Mittelzwecke, ihrer eignen Natur gemäß, zu bestimmen geziemt, ist die Freyheit selbst in ihrer Realität, in ihrem Range und Würde; woraus sich dann ergiebt, daß eben der höchste Endzweck, zu welchem freye beschränkte Wesen nach der voraus geschickten Deduktion bestimmt sind, die Liebe des höchsten, absoluten Wesens, als die erste und vorzüglichste Pflicht zu betrachten sey; und daß zweytens, weil diese beschränkte freye Wesen gleichfalls frey und unter sich in ihrer beschränkten Handlungsfreyheit gleich sind, ein jedes sich selbst als sekundären Endzweck in der Weltordnung, und andere ihm gleiche Wesen, wie sich selbst, im nehmlichen Maße zu behandeln habe.

Der ganze vollständige Inhalt des Moralgesetzes würde daher so lauten:

„Mache dir die Achtung und die Vollziehung
„des Willens des höchsten Wesens zum Haupt-
„endzwecke aller deiner Handlungen; zum se-

„kundären Endzweck aber (als den durch die „Vernunft bekannt gemachten gleichmäßigen „Willen des höchsten Wesens) mache: dich „selbst und andere dir gleiche Wesen mit „gleicher Liebe in der Weltordnung zu be„handeln.“

Eben darum, weil dieses Gesetz auf dem Willen eines absolut freyen Wesens beruht, kann dasselbe zum Stoffe für die Pflichten der unterworfenen freyen Wesen nichs anders fordern, als einen der Qualität und der Quantität nach freyen Stoff, das ist, die Freyheit selbst in ihrer vollständig vorausgesetzten Realität a):

„Behandle alles, was frey ist, als frey nach „seinem Range, das höchste freye Wesen „als absolut frey, die dir gleiche freye We„sen im gleichen Maße wie dich selbst.“

---

a) Diese beyden Gesetze werden sich bey der Analyse derselben als die ächten Grundgesetze der Moral dadurch zeigen, weil sich aus ihnen auf eine vollkommen systematische Art die Pflichten der freyen Wesen gegen Gott und die Mitmenschen entwickeln lassen.

Und so ist das philosophische Geboth der Moral kein anders als jenes des Evangeliums:

„Liebe Gott als das höchste, absolut freye „Wesen über alles und aus allen deinen „Kräften, deinen Nächsten aber liebe wie „dich selbst a)."

---

a) Dieses beweist augenscheinlich, daß die Lehre des Christenthums die tiefste Philosophie im strengsten Sinne sey.

„Liebe Gott, halte seine Gebothe, ist das erste und höchste Gesetz:

„Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, ist das zweyte Geboth des Christenthums.

Die Triebfedern sind nach dem Christenthume, wie nach der Philosophie Furcht und Achtung des höchsten Wesens; die vollkommenste Triebfeder aber ist nach dem Christenthum die Liebe.

Unter Furcht Gottes versteht man nicht jene sklavische Furcht der Strafe oder des widrigen Erfolges, der jede lasterhafte Handlung begleitet, sondern die Achtung gegen das höchste Wesen, als den allweisen und allmächtigen Erhalter und Handhaber der moralischen Weltordnung, die so laut und bestimmt nach unsern moralischen Handlungen in dem billigenden oder strafenden Gewissen sich ausspricht.

Nur unter dieser Gestalt kann die Furcht Gottes als moralische Triebfeder für die Freyheit angenommen werden.

Aus eben dieser Begründung des Moralprinzips folgt weiter, daß beschränkte freye Wesen, welche sich keine Realität selbst zu verschaffen im Stande sind,

Wie äußerst mager und leer stellt sich nun das Kantische Sittengesetz gegen dieses aus der ge-

---

den guten Willen, sich nach der Vorschrift des Moralgesetzes zu richten, als eine wirklich dem Bösem entgegengesetzte Realität sich nicht selbst geben können, sondern daß dieser gute Wille eine Gabe, und zwar, weil die Causalität des freyen Willens in die Sphäre der Freyheit gehört, eine freye Gabe des höchsten Wesens sey, daß dieser gute Wille (die Richtung des Willens zum Guten) von den Menschen frey angenommen oder ausgeschlagen werden könne, daß derselbe auch Kräfte zum Ausführen erfordere, die sich das beschränkte freye Wesen auch nicht selbst geben kann, daß, wenn der gute Wille durch freye Ausschlagung verloren ist, derselbe zwar von Gott stets wieder den Menschen angebothen werde, aber immer wieder neue Kraft zur Annahme und Erhaltung desselben erfodere, und daß deßwegen die Lehre, „daß subordinirte freye Wesen, die sich das Gute nicht selbst verschaffen, wohl aber, wenn sie es haben, solches wieder von selbst verlassen können, vorzüglich an den freyen Geber dieser Kräfte, um Mittheilung derselben und um Erhaltung in ihrem Gemüthe sich zu wenden, und darum zu bitten haben," ganz der Natur der Freyheit angemessen sey, und daß daher das Gebeth um die Ausübung und Erhaltung im Guten eine vorzügliche Pflicht des Menschen und kein Fetischmachen sey, wie Kant das Gebeth selbst im moralischen Bezuge nennt.

Es ist bedaurungswürdig, daß der Zeitgeist von den wahren Grundsätzen der Vernunft sich so sehr entfernet hat, und besonders, daß die Triebfedern, welche die Erkenntniß des geistigen moralischen Gesetzes begleiten sollen, im Allgemeinen aus den Herzen so vieler Menschen fast ganz verschwunden sind.

Die herrschenden Triebfedern freyer Handlungen sind

sunden Vernunft unmittelbar und unstreitig hervorgehende Gesetz dar!

„Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung zum allgemeinen Naturgesetz werden solle."

---

gegenwärtig die der Liebe des höchsten Wesens entgegengesetzte Liebe nichtswürdiger Dinge, die Eitelkeit, die der Achtung des höchsten Wesens vorgesetzte Achtung seiner selbst, der Stolz, und die der Furcht Gottes entgegengesetzte Vermessenheit im Denken und Handeln.

Diese sind gerade die Triebfedern, die unsern Zeitgeist in seinem Handeln besonders auszeichnen. Was läßt sich nun wohl hieraus zusammen genommen mit andern Zeichen der Zeit auf die Zukunft schließen? Der Grund dieses außerordentlichen Verderbens ist vorzüglich in der Leitung unserer Triebfedern von der Erziehung an bis zur höchsten politischen Direktion der menschlichen Handlungsweise zu suchen. Alles Große und moralische Gute wird durch die Triebfeder der Ehre, des Ruhms und der Celebrität, welcher man die Wahrheits-Liebe ganz aufopfert, durchzuführen gesucht. Der Krieger sucht nur durch den falschen Glanz der eiteln Ehre zu Heldenthaten sich zu spornen, die Wissenschaften werden fast größtentheils nur noch der Celebrität wegen betrieben, selbst die einfachsten bürgerlichen Tugenden werden nur noch durch die Triebfedern der äußern Ehre angefacht und unterhalten.

Von diesem Menschengeschlecht trifft wahrhaft genau ein, was Paulus ad Thessaloni. I. Cap. II. 10. sagt:

eo quod charitatem veritatis non receperunt, ut salvi fierent, ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio.

Dieses Gesetz soll das Moralgesetz, und zwar das von der Vernunft sich selbst gegebene, Autonomie, seyn!

Wer findet in diesen bloßen leeren Begriffen vom Handeln nach einer Maxime, die ein allgemeines Naturgesetz abgeben könnte, die Hinweisung auf Realisirung des Endzweckes unserer Handlungen, das ist, jene vernünftige Nöthigung ohne Zwang, ohne welche kein moralisches Gesetz denkbar ist?

Höchstens läßt sich diese Formel von leeren Begriffen noch als Regel brauchen, um zur Erkenntniß der natürlichen Vorbestimmungen, welche das höchste Wesen der Freyheit und allen übrigen der Freyheit untergeordneten Dinge vorgesteckt hat, zu leiten.

Ein absolutes, höchstes, allmächtiges Wesen kann nehmlich seinen Willen vermöge seiner absoluten Freyheit durch freye, der Natur eingeprägte und der Vernunft erkennbar gemachte, allgemeine, Merkmale darstellen; aber es kann auch eben dar-

um, weil es absolut frey ist, seinen Willen nicht durch die erkennbare Bestimmungen der Natur allein, sondern nach Belieben auch auf andere Weise, durch Offenbarung bekannt machen. Höchstens läßt sich nun das Kantische sogenannte *Moralitäts-Prinzip als ein regulatives Prinzip* zur Erkenntniß des Willens des höchsten Wesens in Hinsicht auf die physische und moralische Naturzwecke brauchen, um nehmlich die freyen Handlungen auf eine freye Art, mittelst der Allgemeinheit in seiner Handlungsweise auf die Spuren der allgemeinen Natur-Bestimmungen zu leiten. Aber dieses Prinzip kann nicht als ein konstitutives Prinzip oder als ein Gesetz für die Freyheit angesehen werden; es enthält keine Nöthigung oder keine Realität des Grundes, auf der selbiges sich stützen soll, und die analytisch aus dem Gesetze selbst hervor gehoben werden kann; ohne diese ist kein Gesetz denkbar.

So wie das Kantische Moral-Prinzip für die Wissenschaft lediglich von keiner Brauchbarkeit ist, eben so und noch viel weniger ist sein Prinzip des Naturrechts das wahre und ächte Erkennt-

niß-Prinzip dieser Wissenschaft. Kant stellt zum Prinzip des Rechtes folgenden Satz auf:

„Eine Handlung ist recht, durch deren Ma-
„xime die Freyheit der Willkür eines jeden
„mit Jedermanns Freyheit nach einem all-
„gemeinen Gesetze zusammen bestehen kann,

oder:

„Handle äußerlich so, daß der freye Ge-
„brauch deiner Willkür mit der Freyheit von
„Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze
„bestehen kann."

Dieses Prinzip ist schon aus der Ursache kein Prinzip des Rechtes, weil das Recht nicht darstellt, was die Freyheit thun soll, sondern nur, was sie als Freyheit thun darf oder kann, wenn sie angegriffen wird; ich frage ja nicht, um ein Recht zu kennen, was ich thun soll, sandern was ein anderer unterlassen muß, um meine Freyheit nicht zu kränken, und was ich gegen denjenigen thun darf, der sich etwas gegen meine Freyheit anmaßt.

Beydes, Stoff und Form eines Rechts-Prinzips, oder einer Realdefinition des Rechts muß in dem Satze, welcher das Erkenntniß-Prinzip des Rechts seyn soll, analytisch enthalten seyn. Man muß daher aus der Analyse des Rechts-Prinzips die Bedingung *entwickeln können, aus welcher dem Stoff nach ein Recht bestehen kann, und woraus der Form nach die Befugniß zu zwingen herkömmt?*

Von beyden diesen Erfordernissen ist in dem Kantischen Rechts-Prinzip nichts enthalten, und die ganze Kantische Ausführung der Rechts-Lehre zeigt schon augenfällig, daß Kant nicht vermögend war, auch nur eine leidentliche systematische Abtheilung aus seinem Prinzip herzuleiten.

Ohne die Möglichkeit, auf eine klare und *nothwendige* Art, die ganze Abtheilung einer Wissenschaft aus einem Prinzip tabellarisch darzustellen, kann die Wahrheit und Aechtheit eines Prinzips nicht bestehen.

Ich habe die Kantische Rechts-Lehre in meiner Abhandlung (Versuch der Grundlage eines

Naturrechts bey Veith und Rieger in Augsburg 1800.,) umständlich widerlegt, und mein Prinzip des Rechts deduzirt; sohin die ganze Ableitung der Rechts-Wissenschaft in dem

„Versuche über die Darstellung einer im Ur-
„grundsatze des Rechts gegründeten und in
„allen Theilen vollendeten Theorie der Na-
„turrechts-Wissenschaft 1807

tabellarisch ausgeführt.

Ich fodere jeden unpartheischen Denker, Rechtsgelehrten oder Philosophen getrost auf, mir die Wahrheit dieses Prinzips und die tabellarische Ableitung der ganzen Wissenschaft anzustreiten, und zu widerlegen. Bisher hat es noch Niemand gethan. Freylich würdigte sich die gelehrte Welt auch eben nicht, darauf viele Reflexion zu werfen; allein es ist das Sprüchwort bekannt:

Nemo Propheta in Patria sua.

Die Theologie kann nach Kant unmöglich eine philosophisch theoretische Wissenschaft mehr

seyn, weil er den ontologischen, cosmologischen und physikotheologischen Beweis der Existenz der Gottheit mit der objektiven Realität der metaphysischen Begriffe und unserer Anschauungen überhaupt gänzlich zerstört zu haben wähnt.

Hat man nun zeigen können, daß Kants Kritik in Hinsicht auf die objektive Realität der metaphysischen Begriffe und unsrer Anschauung überhaupt gänzlich grundlos ist: so zerfallen auch mit dieser alle gegen die gewöhnliche Begründung der objektiven Realität der Gottheit angeführte Gründe von selbst.

Wer den wahren Gesichtspunkt, welcher die Grundlosigkeit des Kantischen Systems aufdeckt, richtig aufgefaßt hat, wird auch die Richtigkeit seiner Behauptungen in Hinsicht auf die Theologie leicht aufdecken.

Kant sucht zwar die Sache wieder durch sein moralisches Prinzip gut zu machen, und den Glauben an die Existenz von Gott aus dem Sittengesetze zu deduziren; allein da

man erwiesen hat, daß sein Moral-Prinzip nichts tauge, so folgt auch hieraus von selbst, daß seine Theologie von eben so geringem Gehalt sey.

In seiner Schrift, über das Prinzip der Religion inner den Gränzen der Vernunft ist die einzige Wahrheit enthalten, daß wir von Natur böse seyn, und diese Behauptung ist bloß auf Erfahrung gestützt, ohne philosophische Beleuchtung. In allen übrigen findet der Leser keinen wahren Begiff von Religion und Kirche.

Die Logik ist nach dem eigenen Geständniße Kants keiner wesentlichen Veränderung fähig; indessen bereicherte er dieselbe doch mit den heterogenen Begriffen der sogenannten Kategorien, oder der reinen logischen Gedankenformen. Dieses ist das einzige, was Kant in Hinsicht auf Logik hinzuthat, und dieses ist, wie gezeigt worden, falsch. Uebrigens muß man nur bemerken, daß, wenn Kant ein ächt philosoohisches Genie gehabt hätte, derselbe auch nothwendig auf den Gedanken hätte kommen müßen, daß auch die Logik

ein Prinzip als Wissenschaft des Denkens haben müße. Ja er würde zuerst die Frage untersucht haben: Was heißt Denken? und dann, wenn er die Realdefinition, das Principium constitutivum des Denkens gefunden hätte, so würden ihm die wesentlichen Bestandtheile der Logik daraus geflossen seyn. Wo hat aber Kant dieses geleistet? Die Erklärung, daß das Denken ein Erkenntniß durch Begriffe sey, ist offenbar nur eine Nominaldefinition.

Mit der Physik hat es die nehmliche Beschaffenheit, wie bey Kants Werken überhaupt; denn diese besteht, wenn wir Kants Grundsätze bis auf ihre erste Grundlage verfolgen, aus nichts als subjektiven Modifikationen unsers Bewußtseyns; und man will sich daher, da die erste Grundlage Kants in ihrem Nichts dargestellt ist, bey der detaillirten Darstellung der Irthümmer Kants in Hinsicht auf Physik nicht mehr länger aufhalten.

Hätte Kant auch die Mathematik in Dunkelheit und Verwirrung setzen können, so würde er auch gewiß durch seine Kritik solches be-

wirkt haben. Zum Glücke schickt sich diese Wissenschaft, da sie auf subjektiven Grundbedingungen beruht, gerade zu seinem System am besten, und konnte daher auch am glücklichsten daran kommen. Indessen zeigte sich auch in diesem Bezuge die Armuth des Kantischen Systems darin, daß er für diese Wissenschaft, ungeachtet er doch auf die Entstehung derselben in unserm Erkenntnißvermögen hinzuweisen sich bestrebte, doch das eigentliche Prinzip, aus welchem die Mathematik analytisch hervorgeht, nicht aufzustellen vermochte. Indeß gieng es auch in Hinsicht der Mathematik nicht ganz ohne Irrthum ab, in dem Kant den Satz aufstellte: daß alle mathematischen Urtheile synthetisch, und nicht analytisch seyn: a)

Man sieht aus diesen Bemerkungen, welche man über das Kantische System in seinen wesentlichen Bestandtheilen und im Ganzen voraus geschickt hat, daß das Verdienst der Kantischen Be-

---

a) Man sehe die in dem Anhange vorkommende Anmerkung über die analytische und synthetische Sätze nach Kant.

mühung keineswegs in der Entdekung neuer vorher nicht bekannter Prinzipien der Wissenschaften oder wissenschaftlicher Begriffe bestehe, sondern daß vielmehr seine Kritik bey der Konsequenten Durchführung ihrer Anleitung auf weit größere und schädlichere Irthümmer führe, und weit mehr von der Wahrheit entferne, als man je durch die Irrlehren der vorigen Zeiten entfernt worden war.

Sein ganzes Verdienst beschränkt sich daher darauf, daß er die Denker auf die bisher als unbezweifelt angenommene Realität der metaphysischen Begriffe aufmerksam gemacht und dargethan hat, daß diese Realität mehr als richtig angenommen, als deduzirt sey. Während er aber mit Recht dieses Bedenken aufgestellt hat, begieng er den entgegengesetzten Fehler, daß er, statt die Deduktion derselben zu versuchen, gerade den methaphysischen Begriffen alle objektive Realität absprach, und so die ersten Gründe der Wahrheit zu vernichten sich bestrebte.

Verlassen wir nun den von Kant angenommenen Standpunkt, auf welchem derselbe den Objekten die Bestimmung sich nach unserm Begriffen zu richten, anstatt daß die letztern sich nach jenen zu richten haben, anwies; versuchen wir so fort, ob es nicht möglich sey, den Grund der objektiven Realität unserer Begriffe aus den Dingen selbst und zwar aus uns selbst, unserm Bewußtseyn, in welchem alles, was reel ist, oder erkannt werden kann, als Gegenstand vorkommen muß, abzuleiten.

Allererst müßen wir nun auf unser Ich, auf unser Bewußtseyn selbst unsere Aufmerksamkeit richten; nehmen wir einsweilen an, daß wir, so wie es jeder gesunde Menschenverstand ohne philosophische Entwicklung seiner Operationen schon erkennt, daß wir ein unmittelbares Bewußtseyn unsrer Rezeptivität sowohl als unsrer Selbstthätigkeit, und zwar in unzertrennbarer Vereinigung Beyder durch das Bewußtseyn haben: so ist ja der unmittelbare Gegenstand unsrer Erkenntniß das vereinigte leidende und selbstthätige Bewußtseyn, das eben durch diese Einheit ungetrennt

als Individuum sich darstellt; das ist, wir schauen uns selbst leidend und selbstthätig unmittelbar an.

Untersuchen wir nun diese freye Selbstanschauung mit einem schärfern Blicke, so werden die kritischen Bedenken Kants in Hinsicht auf die Metaphysik von selbst hinwegfallen. Wir werden nicht mehr an der unmittelbaren Anschauung eines Dinges an sich zweifeln; wir werden klar überzeugt werden, wie sich die Kategorien als abstrakte Merkmale oder Begriffe aus dieser freyen Anschauung, und in welcher Zahl, tabellarisch entwickeln lassen; wir werden ungeachtet dieser Abstraktion uns doch zugleich von ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit in Hinsicht auf ihre Bedeutung und ihre Beziehung auf Objekte überzeugen. Wir werden hell einsehen, wie synthetische Begriffe möglich sind, und wie Grundsätze aus ihnen hervorgehen, die sich auf Dinge an sich und nicht auf bloße sinnliche Anschauungen beziehen.

Um nun die Untersuchung dessen, was wir so eben frey angenommen und vorausgesetzt haben, mit der erforderlichen Genauigkeit

und Strenge vornehmen zu können, will man zuvörderst den Leser auf sein eignes Ich und auf die Vorstellungen desselben aufmerksam machen, und dabey erinnern, daß man bey dieser Untersuchung vorzüglich darauf bedacht seyn müße, von allen andern äußern Gegenständen, die nicht zu dem Ich als individuellem Wesen gehören, zu abstrahiren.

Um diese Untersuchung in gehöriger Form zu leiten und in Hinsicht des Stoffes vollkommen zu erschöpfen, sohin dadurch am Schlusse berechtiget zu seyn, zu behaupten, daß man mittelst dieser Untersuchung das ächte oberste Erkenntniß-Prinzip aller Wissenschaften aufgedekt, und dasselbe in seinem ganzen Umfange analytisch tabellarisch erschöpft habe, müßen folgende Vorerinnerungen in Ansehung der Form, in welcher diese Untersuchung geschehen wird und muß, vorausgeschickt werden.

Alle Operationen des menschlichen Geistes von der Anschauung bis zum Denken in Bezug auf Form und Stoff geschehen in dreyfacher Ge-

stalt ; man kann dieselbe in Kürze in folgende drey zusammen fassen. Die eine Operation ist positiv, die andere negativ, die dritte ist allzeit die Synthesis, die Zusammenfassung Beyder.

Diese Operationen beziehen sich auf die Anschauung oder auf das Denken. Zu erst fängt nehmlich unsere Erkenntniß = Möglichkeit von der Anschauung an, das ist, von dem unmittelbaren Bewußtseyn des Objekts. Geschieht dieses frey, so heißt es Reflexion auf das Ganze. Von dieser übergeht der Geist auf die Analyse der im Ganzen befindlichen wesentlichen Bestandtheile über.

Die analysirten Punkten werden durch die freye Operation wieder durch die Synthese gesammelt.

Die Anschauung geschieht zu dem Zwecke um aus ihr Merkmale zu bilden, welche uns im Denken als Begriffe dienen. Hier fangen die logischen Funktionen des Selbstbewußtseyns an.

Die analysirten Gegenstände (Objekte) wer-

den im Bewußtseyn mit Hinweglassung des Besondern in allgemeine Merkmale dieses Objekts verwandelt und im Bewußtseyn gesetzt, oder ihnen entgegengesetzt, oder Satz und Gegensatz verbunden: (Thesis, Antithesis und Synthesis.)

Die Funktion des denkenden Subjekts ist bey diesem Setzen und Entgegensetzen, die Entleerung des Bewußtseyns vom Besonderen (durch Abstraktion), dann die Vergleichung der gesetzten und entgegengesetzten Merkmale, und endlich bey der Schlußhandlung wieder die Verbindung Beyder; und hierin besteht die erste formelle Handlung des Verstandes, um sich objektive Erkenntniße durch Denken zu verschaffen.

Das Subjekt verbindet sohin durch seine freythätige Handlung entweder diese allgemeinen Merkmale eines Objekts mit der Einheit des Bewußtseyns, es bildet Begriffe; oder es verbindet die Vielheit der Begriffe in die Einheit des Bewußtseyns, es urtheilet; oder es verbindet einzelne Begriffe mit Urtheilen; es schließt.

Diese Funktion des freythätigen Bewußtseyns ist die nehmliche, es mögen gegebene Gegenstände, oder freygesetzte oder abstrahirte Dinge seyn. Das Denken des Gegebenen ist die Handlung des Verstandes; das Denken des Absoluten, ist die Funktion der Vernunft; was bey Verstandeshandlung sich in Begriffe, Urtheile und Verstandesschlüsse auflöst, übergeht durch die Funktion der Vernunft in Ideen, Prinzipien und Vernunftschlüsse.

Diese dreyfache allgemeine Handlungsform des freythätigen Bewußtseyns ist, wie bereits angeführt worden, die Form des Uebergangs vom Anschauen zum Denken und zu dessen vollständigen Bewirkung; der Grund hievon ist, weil dieß Selbstbewußtseyn, wie hier einsweilen vorausgesetzt wird, sich selbst anschauet, sohin sich nothwendig in das Anschauende und Angeschaute und in das Verbundene Beyder theilet.

Das Selbstbewußtseyn besteht aus der freyen Anschauungs-Handlung des Anschauenden, aus

dem Angeschauten und aus der Verbindung von Beyden. Die Anschauungshandlung enthält die Form, aber nicht die logische, sondern die wesentliche Form der Handlung des Anschauenden als Dinges an sich. Wir dürfen daher diese selbstthätige Operation des sich Selbstanschauenden mit der logischen Handlung des abstrahirenden Bewußtseyns in Hinsicht der Begriffe, der Urtheile und der Schlüsse, welche blos auf die Formirung und Verbindung der Merkmale des Angeschauten abzweckt, nicht vermischen.

Die aus dieser dreyfachen Handlung bey der Selbstanschauung hervorgehenden allgemeinen Merkmale sind die allgemeinen Bedingungen, unter denen allein Gegenstände gedacht werden können; sie sind jene metaphysischen Begriffe, welche die Grundbestandtheile unserer Erkenntnisse mit ihrer objektiven Realität ausmachen; denn, da diese allgemeine Merkmale aus der Selbstanschauung durch die Analyse des Selbstbewußtseyns, welches als Subjekt sich selbst als Objekt darstellt und in der Einheit bey der Anschauung erkannt wird, hervorgehen: so müßen nothwendig unter diesen Merkmalen alle übrigen Gegenstände, die im

Bewußtseyn vorkommen können, stehen. Wenn wir je uns von einem Objekte, was es immer für eines sey, bewußt werden sollen, so muß dieses Objekt im Bewußtseyn entweder ganz, oder wenigstens zum Theil vorkommen, folglich mit ihm in Einheit stehen; denn wenn es gar nicht in Einheit mit dem Bewußtseyn steht oder stehen könnte, so ist sich auch das Bewußtseyn dessen nicht bewußt; so z. B. ist das sich selbst anschauende Bewußtseyn, als einfache Substanz, seiner vollständig bewußt, äußerer Gegenstände hingegen nur zum Theil, weil sie in einigen Stücken mit unserm Bewußtseyn Eins sind, in anderen von ihm differiren. In denjenigen Punkten, in welchen Gegenstände mit unserm Bewußtseyn in Einheit oder Gleichheit stehen, haben sie ein gemeinschaftliches Merkmal, welches die Bedingung zum gemeinschaftlichen Begriff, unter welchem beyde vereinigt zu denken sind, mittelst der Abstraktion ausmacht. So z. B. ist die Kategorie der Realität, welche wir in unsrer Selbstanschauung durch Hinweglassung des Besondern abstrahiren, das allgemein vermittelnde Merkmal, unter welchem alles, was Realität in unserm Bewußtseyn hat, vorkommen muß; indem wir bey der Anschauung

eines fremden Objekts, das mit unserm Bewußtseyn vereinigt zum gemeinschaftlichen Objekt wird, eben darum auch Realität annehmen müßen, weil sein Erscheinen in unserm als reell angeschauten Bewußtseyn wirklich vorkömmt und eine wirkliche Veränderung erregt, folglich auch reell seyn muß. So entstehen dann in unserm Bewußtseyn die Erkenntnisse und die Anwendung der von ihm abstrahirten Grundbedingungen entweder durch Identität wie z. B. in der Anschauung des Selbstbewußtseyns, oder durch Aehnlichkeit wie z. B. bey der Anschauung fremder Gegenstände.

Dieses die Form der Anschauung unsers Selbst Betreffende vorausgesetzt, kommen wir nun auf den Stoff dieser Selbstanschauung.

So lange auf unsern Sinn kein Eindrücke geschehen, ist unser Bewußtseyn leer; wir haben daher nur ein Bewußtseyn, das leer von allem Inhalt ist, folglich erkennt in diesem Zustand unser Bewußtseyn gar nichts. Ein solches Bewußtseyn ist für sich selbst noch nichts, weil es

ohne Handlung sich selbst noch nicht anschauen kann; es ist daher nur für ein anderes, ein rein geistiges Bewußtseyn bemerkbar. Sobald die Eindrücke auf unsere Sinne erfolgen, sind wir uns dieser Eindrücke bewußt, das ist, es entsteht in uns unfreywillig, nothwendig das Bewußtseyn der Eindrücke, zugleich aber des diese Eindrücke Aufnehmenden, des Bewußtseyns selbst und der Vereinigung Beyder. Die Anschauung des sinnlichen Eindrucks ist jene Anschauung, von welcher Kant in seiner Kritik spricht, daß sie keine Anschauung eines Dinges an sich sey; aber weil wir uns zugleich selbst in der Anschauung dieses Eindrucks mitanschauen müßen, indem sonst nur ein Bewußtseyn des Eindrucks existirte und wir nicht wissen könnten, daß wir diesen Eindruck hätten: so schauen wir in diesem Augenbliick nicht wieder einen Eindruck an, sondern uns selbst, das ist, unser Bewußtseyn selbst, das immer das nehmliche bleibt; es ist daher diese Anschauung unsers Selbst schon an und für sich von der Anschauung der sinnlichen Eindrücke nothwendig unterschieden. Schauten wir nur einen Eindruck von uns an, und wäre daher die-

ser Eindruck nicht Eins mit dem Bewußtseyn, das diesen Eindruck begleitet: so würden wir ja nicht dieses vereinigte Ganze unter dem Ausdruck Ich uns darstellen können. Mit was für einem Rechte würden wir dann behaupten können, daß dieser Eindruck von Uns wäre?

Wir haben daher bey jeder Anschauung eines äußern Eindruckes die Anschauung von Uns als Dinges an sich; aber dieses ist eine bloße nothwendige Anschauung, bewirkt durch den Eindruck von außen, welchem sodann nothwendig das Bewußtseyn dieses empfangenen Eindruckes vereint mit dem Bewußtseyn seiner eigenen Rezeptivität folgt. a)

Aber unser Bewußtseyn ist sich nebst dieser unausweichlich nothwendigen Anschauung auch noch weiters bewußt, daß es nicht an Diese unabänderlich gebunden sey, sondern daß es, wenn man

---

a) Ein solches Bewußtseyn ist thierisch, weil die Handlung eines solchen Bewußtseyns nur nach nothwendigen Gesetzen durch äußere Veranlassung entsteht; der äußere Eindruck veranlaßt das Gefühl von Innen, dieses den Trieb, welcher sohin diesen erhaltenen Anstoß auf die thierische Willkühr und auf die Bewegungskräfte fortführt.

einmal mittelst der äußeren Eindrücke das Selbstbewußtseyn erhalten hat, sich zugleich von allen äußern Gegenständen, und Eindrücken leer vorstellen könne; daß es sich mithin auch Seiner, entleert von äußern Objekten, bewußt werden könne; und daß diese Entleerung von keinem andern Objekte, das ist, von Nichts abhänge, als von ihm selbst; das Selbstbewußtseyn kann mithin auch sich selbst leer zum Objekte machen, das ist, sich anschauen.

Wir sind uns daher eines anschauenden, folglich thätigen Bewußtseyns bewußt, das sich von allen Gegenständen entleerend, sich Selbst, von selbst, von keinem andern Gegenstand getrieben, anschaut. Diese Anschauung enthält daher zwey Bestandtheile, nehmlich erstens das durch sich selbst ohne alle fremde Triebe Anschauende, und zweytens die wesentliche unzertrennbare Form desselben, den Anschauungsakt.

Das Resultat dieses Aktes ist das von Nichts als sich selbst (dem handelnden Bewußtseyn) Ausgehende, und auf nichts als sich selbst (das thätige

Bewußtseyn a) Abzweckende. Diese wesentliche Handlungsform, durch den nehmlichen selbstthätigen Handlungs-Akt von sich selbst als einem besondern Akte befreyt und entleert, überläßt von sich nichts als die leere Form des von Nichts Ausgehenden und ins unbestimmte Fortschreitenden; das von aller subjektiven besondern Anschauung entleerte Merkmal des unbedingt Anfangenden und Fortschreitenden ist das Absolute, welches nun als Merkmal die Idee, den Gedanken des Absoluten ausmacht, aber zugleich sich auf die wirkliche Existenz unsers in der absoluten Handlung angeschauten selbstthätigen Bewußtseyns bezieht; die Idee des Absoluten ist daher nicht bloß, wie Kant dafürhält, ein Ideending, sondern sie bezieht sich auf die reelle Existenz der absoluten Handlung, und ist von dieser als wesentliche Form unsrer reelen Existenz als Dinges an sich, unsers vernünftigen Geistes b) nehmlich abstrahirt. Außer der Idee

---

a) In so fern es auf die Thätigkeit geht, ist es das Wollen, in so fern es auf das Bewußtseyn geht, das Anschauen.

b) Vernunft ist nehmlich nichts anders, als das Vermögen absolut auf das thätige Bewußtseyn zu handeln; (absolut zu wollen und anzuschauen.)

des Absoluten ergiebt sich auch noch aus der Anschauung unsers freyen Handlungs-Aktes weiters, daß die Idee oder das Merkmal des Angeschauten von dem reell Angeschauten, wie das Begründete von dem Grunde verschieden sey; dieses Produkt des Absoluten, wenn man von der Anschauung abstrahirt, besteht daher in einem weitern Merkmale oder in der Idee desjenigen, was die Methaphysiker Kontingens nennen, als das durch den absoluten Handlungsakt absolut Gesetzte überhaupt.

Von dieser Idee finden wir bey dem Rückblick auf uns, in der Anschauung unsrer eignen Existenz die reele Anwendung vollkommen dargestellt, indem wir bey der Existenz unsers Bewußtseyns zwar der wesentlichen Form unsrer Thätigkeit (der Möglichkeit von Nichts angetrieben zu handeln) bewußt sind. Allein wir sind uns auch zugleich bewußt, daß diese Existenz nicht durch diesen Handlungs-Akt begründet sey, daß wir mithin zwar als absolut gesetzt, aber nicht durch unsre absolute Handlung existiren, folglich schau-

en wir uns in Bezug auf das Absolute, zwar als absolut handelnd, aber in Hinsicht auf die Existenz als ein ens Contingens an. a)

Alles, was ich aus diesen beyden wechselseitig miteinander in Verbindung stehenden Ideen des Absoluten und des Zufälligen analytisch entwickeln kann, finde ich daher auch in den besondern absoluten Handlungen und in unsrer Existenz, in welchen ich die wesentliche Form als reell vereinigt mit ihnen anschaue, und von welchen ich dieses Merkmal abstrahirt habe; welches eben darum,

---

a) Hier wird nur die objektive Realität des absoluten und kontingenten Objekts festgesetzt: die Anwendung dieses Absoluten und Kontingenten auf uns, das ist, die Deduktion der Eigenschaften unsers Geistes und der Existenz von Gott, von welcher Kant ohne vorher gemachte Ableitung des Absoluten und Zufälligen in seinen Parologismen und Antinomien vernünftelt, gehört hieher nicht; hier handelt sich es von der Begründung der objektiven Realität des Absoluten und Kontingenten, als den durch die Verbindung beyder Ideen hervorgehenden höchsten Grundsätzen der Meraphysik. Jene Untersuchung, welche Kant gleich ex abrupto in seiner Kritik anfängt, gehört zur Deduktion abgeleiteter Grundsätze, welche die Existenz und die Eigenschaften unsers Geistes, den Glauben an Gott bestimmen, das ist, in die Abhandlung und der Geisterlehre und der Theologie.

weil es von dem Besondern durch das selbstthätige Abstraktionsvermögen entleert und frey gemacht wird, ein Merkmal von der Totalität dessen, was frey und an Freyheit ihm ähnlich ist, das ist, die Idee des allgemeinen Absoluten ausmacht; diese Idee des Allgemeinen ist darum eben im Bezug auf das Allgemein Angeschaute auch absolut nothwendig a); weil, wenn man an dieser Idee des Freyen von der Wirklichkeit abstrahirte, z. B. von dem freyen Handlungsakte die wesentliche Form der Freyheit aufhöbe, sodann nicht einmal mehr diese Form, folglich das Ding selbst nicht mehr und gerade also Nichts in der Anschauung übrig bliebe; wenn ich daher sage, eine Handlung sey frey, so verstehe ich darunter auch, daß ihre bezweckte Wirkungen und was mit ihm in Verbindung steht, allgemein, das ist, schlechterdings und durchgehends so, wie sie bezweckt worden, sohin nothwendig aus dieser Handlung fließen; denn wenn nur ei-

---

a) Nothwendig ist die Einheit des Wirklichen und Möglichen, wenn das Wirkliche aus dem Möglichen wie oben aus dem Freyen das absolute Allgemeine selbst hervorgeht; so ist auch das, was allgemein ist, schlechthin nothwendig.

ne einzige Wirkung von dem frey entworfenen Zwecke einen Absprung nähme: so wäre diese Wirkung nicht mehr frey gesetzt, und die Handlung würde selbst zernichtet.

Hieraus sieht man also, wie man in der Anschauung auf den Ursprung eines reelen freyen Handlungsaktes, folglich auf die Realität des Absoluten und des Zufälligen, und durch dieses, des Allgemeinen und Nothwendigen im Stande sey hinzuweisen, ohne nothwendig zu haben, zu einem bloßen Gedankending und zu einem bloßen Idealism mit Kant die Zuflucht zu nehmen, und mit ihm Verstand und Vernunft mit allen ihren Erkenntnissen auf blosse Gedankenformen (Begriffe und Ideen) zu bauen, deren Ursprung als blosser Merkmale von Dingen, die existiren sollen, die man aber ganz und gar nicht kennt, man unmöglich begründen kann, sondern schlechterdings nur ohne allen wahren Grund annehmen, und sie, ohne zu wissen warum, voraussetzen muß.

So können wir also in unsrer angeschauten Handlungsfreyheit die Entstehungsart der Ideen

als abstrahierte Merkmale an sich existirender Gegenstände aufstellen, und brauchen nicht mit Kant zu behaupten, daß die Ideen ein bloßes Merkmal eines uns ganz unbekannten Objektes unsrer Spontaneität, oder unserer natürlichen Anlagen seyn, die wir aber nicht kennen, und daß sohin die Ideen gar keinen objektiv reellen Gehalt haben.

Gleichwie wir nun durch die Abstraktion von unserm angeschauten Bewußtseyn als Dinge an sich die Idee des Absoluten erzeugt, und in Vergleichung mit diesem die Idee des Zufälligen (Kontingenten) hervorgebracht haben, so können wir uns nun auch den Gang unserer weitern Funktionen, durch welche wir unsere Erkenntnisse zu Stande bringen, bestimmen. Die Anschauung geht unmittelbar auf das Ding an sich, die Abstraktion auf die Analyse, oder auf die Verhältnisse desselben, um sodann die Verbindung dieser Verhältnisse mittelst ihrer allgemeinen Merkmale (den Begriffen und Ideen) in Urtheilen und Schlüssen herzustellen.

Nachdem wir, wie gesagt worden, durch Abstraktion von unserm selbstthätigen Bewußtseyn die Ideen des Absoluten und Kontingenten erzeugt haben, so können wir nach dieser Analyse des angeschauten Selbst durch die Synthesis dieser Ideen Sätze herstellen, welche eben darum, weil sie aus den Urbegriffen zusammen gesetzt sind, Ursätze, das ist, die höchsten Gründe für unsere objektiven Erkenntniße sind. Die Bestandtheile dieser Grundurtheile oder die Grundbegriffe, aus denen sie zusammen gesetzt sind, beziehen sich auf die angeschauten freyen Handlungen, in welchen wir alle diese Verhältnisse reell vereinigt finden; und so finden wir die objektive Giltigkeit dieser Urtheile, die aus der Analyse in den besagten Ideen hervorgehen, und sie sind dann eben darum keine synthetischen, sondern analytische Urtheile, über deren Möglichkeit sich Kant in seiner Kritik der Vernunft so sehr den Kopf zerbrach. Diese Urtheile, als Erkenntnisse des Absoluten, sind sohin die höchsten Grundsätze des menschlichen Wissens, und ihre Zahl läßt sich leicht aus den Gegenständen unsrer Untersuchung des Absoluten und Zufälligen, wenn wir sie in der-

jenigen dreyfachen Form, in welcher der menschliche Geist alle seine Handlungen insonderheit das Denken und Anschauen bestimmt, nachweisen.

Diese Operation des menschlichen Geistes löst sich nehmlich nach den Regeln der Logik in drey Hauptgattungen auf: in die Kategorische, Hypothetische und Disjunktive, so viel als es nehmlich Vernunftschlüsse gibt; diese Formen sind aber nur die Formen der Verbindung der Ideen als allgemeiner und nothwendiger Merkmale überhaupt, und nicht die wesentliche Form der angeschauten Vernunft, auf die sich diese Merkmale in ihrer Urquelle beziehen.

Indessen verfährt aber doch die Vernunft bey der Verbindung der Merkmale überhaupt auf die nehmliche Art, wie sie das Ding an sich (sein Selbst) und dessen Verhältnisse bey der freyen Anschauung selbst verbunden fand, oder wie sie vielmehr in dem reellen freyen Anschauungs-Akte selbst die Verbindung vornahm. Verbinden wir nun diesem zu Folge in der kategorischen Form die

beyden Ideen des Absoluten und Zufälligen, so ergiebt sich folgender Satz:

„Das Absolute ist das von nichts als von sich „selbst ausgehende Handeln.

„Das Kontingente ist das vom Absoluten „und nicht durch sich selbst Gesetzte."

Wir finden dieses in unsrer Existenz, die zwar absolut gesetzt ist, aber sich nicht bewußt ist, sich selbst gesetzt zu haben.

Nach der Form des hypothetischen Grundsatzes ergiebt sich aus der Verbindung mit dem Kontingenten folgender

hypothetischer höchster Grundsatz:

„Wenn ein Kontingens existirt, so existirt „es nur durch ein Absolutes."

Dieses finden wir objektiv erwahrt in der Idee als Produkt des Absoluten, das durch die absolute Handlung des Ichs folglich als Kontingens existirt.

Endlich die disjunktive Form spricht sich so aus:

„Das Kontingente existirt entweder nur „durch und in dem Absoluten, oder „es existirt durch das Nichts."

Auch dieser Grundsatz erhält aus der Anschauung der absoluten Handlung in uns die objektive Gewißheit, indem, wenn wir das Absolute aufhöben, selbst das Merkmal desselben verschwände, und nur das total Leere, das Nichts übrig bliebe, welches aber unmöglich ist.

Auf diese Art wäre daher die objektive Realität der Ideen und der aus den Verbindungen derselben hervorgehenden höchsten Grundsätze der Metaphysik als die Urbedingung, auf welche sich alle unsere Erkenntnisse nothwendig am Ende beziehen müßen, in der Anschauung eines selbstthätigen Bewußtseyns begründet; die Möglichkeit der Prinzipien unsrer Erkenntniß und ihrer objektiven Realität war aus der nehmlichen Quelle abgeleitet, und außer Zweifel gesetzt, ihre Zahl und ihr wirklicher Inhalt ausgeführt, und wir haben daher nicht nöthig aus einem, man weißt nicht, aus wel-

cher Quelle, hergeleiteten praktischen Gesetze erst ein Objekt der praktischen Vernunft und der Freyheit mit Kant vorauszusetzen, und so ein Ding auf bloße Versicherung eines Philosophen anzunehmen, von dem man selbst nach der Aeußerung dieses nehmlichen Mannes eine objektive Realität aufzuweisen ganz außer Stand sich befindet.

So hätte man in der Tabelle I. in der Anschauung des selbstthätigen Bewußtseyns die höchsten Grundsätze unsrer Erkenntniß begründet, die Analyse in ein selbstthätiges und nothwendiges gegebenes Bewußtseyn erschöpft, sohin die objektive Realität der Ideen und der daraus entspringenden obersten Grundsätze der Methaphysik, nehmlich die des Absoluten und des Zufälligen (des Kontingenten) gerechtfertiget.

Wir sehen ferner aus dieser Deduktion ein, wie durch die freye Anschauung Erkenntnisse a priori durch Abstraktion von einer absoluten Handlung aus der Natur derselben hervorgehen, und wie die aus dem Angeschauten entstehenden Ideen

als allgemeine und nothwendige Vernunftbegriffe in unsrer Erkenntnißsphäre gelten müssen.

Die Analyse des angeschauten Bewußtseyns führt uns nun auch von dem freythätigen auf das gegebene nothwendige Bewußtseyn in der Tabelle I. a.

So wie aus der Anschauung des freythätigen von allen Gegenständen getrennten Bewußtseyns (unsrer Vernunft) die Ideen und Grundsätze durch Abstraktion hervorgehen, und aus derselben die allgemeinen nothwendigen Merkmale von allem, was existirt oder existiren kann, zum Behuf unsrer Erkenntnisse erzeugt, sohin aus diesen Merkmalen die allgemeinen Grundsätze zur Vollendung unsers möglichen Wissens gebildet werden; eben so werden wir nun auch mittelst der freyen Abstraktion, wenn wir selbige nicht auf unsre Freythätikeit, sondern auf den von uns nicht abhangenden Inhalt des Bewußtseyns richten, diejenige Bedingungen finden, die zur Erkenntniß äußerer Gegenstände, die ohne unser Zuthun im Bewußtseyn gegeben werden, allgemein nothwendig sind.

Unser Bewußtseyn gibt sich diese Gegenstände nicht selbst; indeß schauen wir aber dasselbe, so wie es ist, und sich von äußern Gegenständen unterscheidet, nicht bloß durch Zeichen (Begriffe) an. Die äußern Gegenstände würden dieses unser Bewußtseyn nicht ausfüllen können, das ist, darin nicht vorkommen, und gesetzt werden können, wenn sie nicht, in soferne sie nehmlich in unserm Bewußtseyn vorkommen, und mit selbigem in Einheit gesetzt werden, etwas Gemeinschaftliches, das ist, mit ihm ähnliches besässen. Dieses Aehnliche, nicht blos gedacht, sondern angeschaut, kommt demnach jederzeit vor, so oft im Bewußtseyn etwas gegeben wird, und dieses ist der reelle objektive Grund der Füllung des Bewußtseyns; wenn wir nun vermög unsers Abstraktions-Vermögens von allem Besondern in der Anschauung des gegebenen Objekts sowohl, als von unsrer Rezeptivität und Spontaneität selbst abstrahiren, so bleibt nur noch das Gemeinsame, welches in dem Bewußtseyn bey jeder Füllung desselben vorkommen muß, und zwar mittelst der Abstraktion ganz frey gemacht, als ein allgemeines Merkmal alles dessen, was als gegeben sich darstellen kann; das ist, wir haben

durch diese Abstraktion in dem subjektiven Verhältnisse, welches nach dieser Abstraktion in der Anschauung von allem Besondern frey gemacht übrig bleibt, den allgemeinen Begriff, unter welchen selbst die Anschauung aller Verhältnisse des Bewußtseyns sowohl, als aller darin gegebenen Gegenständen gebracht werden muß; und so unterscheiden sich nun wesentlich die Begriffe von der Anschauung, als die von ihr abstrahirten Merkmale, und wir brauchen nicht mit Kant die Anschauung von den Begriffen dergestalt abzusondern, daß wir dieselben als ganz eigene Produkte unsrer aus der Luft gegriffenen Spontaneität für und an sich bestehend annehmen, um durch diese Gedankenformen ein Objekt in der Anschauung erst zu bestimmen a).

Erklärung der Tabelle I. a.

Dieses nun vorausgesetzt, so gibt uns die Anschauung diejenige Verhältnisse zu erkennen, in welchen wir unser gegebenes Bewußtseyn uns nothwendig vorstellen. Wir schauen nehmlich seine Existenz und eben dieses sein Anschauen selbst als sein Handeln an.

---

a) Hieraus folgt, daß durch diese allgemeinen Merkmale nur dasjenige bezeichnet werden könne, was in der Re-

Diese Analyse führt uns daher auf zweyerley Verhältnisse, nehmlich des Seyns und des Handelns.

Jenes des Seyns schaue ich an als eine Eigenschaft, die mit dem Bewußtseyn auf das engste vereinigt ist; ich schaue in ihm ferner eben diese Vereinigung an: abstrahire ich nun von dem Besondern des Anschauungsaktes, so bleibt durch diese Funktion, welche im logischen Sinn die Begriffe der Qualität und Quantität erzeugt, a) in Hinsicht der Qualität das von der Anschauung freygemachte Verhältniß der Realität des Bewußtseyns, als das für alle ähnliche Fälle nothwendig geltende allgemeine Zeichen der Realität aller Gegenstände, die im Bewußtseyn vorkommen, folglich des Bewußtseyns selbst als wirklichen angeschauten Gegenstandes.

---

zeptivität, in dem gegebenen Bewußtseyn vorkommt und vorkommen kann, was mithin diesem ähnlich ist, folglich selbst gegeben und nothwendig ist. Diese Merkmale passen also nicht auf Gegenstände der Vernunft, weil diese nicht gegeben; sondern durch absolute Handlung produzirt sind.

a) Qualität und Quantität sind nehmlich logische Begriffe, die sich unmittelbar auf die Handlungsweise unsers Verstandes, und nicht auf die Objekte beziehen.

In Bezug auf die Quantität verschafft uns die Vereinigung dieser reellen Eigenschaft im Bewußtseyn, wenn ich von allem Konkreten abstrahire, mittelst der Abstraktion von der Anschauung das allgemeine Merkmal aller Vereinigung, als die Kategorie der Einheit.

Fahre ich nun gemäß der logischen Handlungsweise mit der Abstraktion in der Anschauung weiter fort, so kann ich das gefüllte Bewußtseyn von seinem Inhalt leer machen, und es bleibt, wenn ich von dem Stoffe dieser Abstraktion selbst wieder abstrahire, nur das Merkmal des Leeren übrig, als die Antithese der Realität, das, was wir Negation der Realität nennen, und eben diese Antithese mit der Realität, die im Bewußtseyn angeschaut wird, gibt uns, wenn wir von der besondern Anschauung abstrahiren, durch die Synthese das allgemeine Merkmal aller ähnlichen Verhältnisse unter der Kategorie der Beschränkung oder Limitation. Eben so gibt uns die Quantität in Hinsicht der Vereinigungen des leeren und gefüllten Bewußtseyns, wenn wir von dem Besondern abstrahiren,

die Merkmalen der Vielheit, welche, wenn sie abstrahirt von dem Besondern mit der Einheit vereiniget vorgestellt wird, die Kategorie der Allheit durch die Syntheſe der Vielheit und Einheit bildet.

Die Anschauung des Bewußtseyns in Hinsicht des Handelns gibt uns nach den logischen Funktions-Arten unsrer Spontaneität, nehmlich nach der Relation a) und Modalität das Verhältniß der reellen Eigenschaften unsers Bewußtseyns **unter** sich sowohl als **in** sich.

Das stets sich gleiche Verhältniß der Vereigung des Handelns und Seyns, gibt durch die Abstraktion von der besondern Anschauung die Substanz; die Abstraktion von dem entleerten Bewußtseyn, das Accidenz; und die Einheit von beyden den allgemeinen Begriff der Gemeinschaft (Communio).

---

a) Die Relation ist nehmlich die Vorstellung der Beziehung eines Dinges auf ein anderes z. B. der Ursache auf die Wirkung, wie sich diese beyden unter einander verhalten. Die Modalität ist die Vorstellung des Bezuges des Objekts auf das Bewußtseyn, in welchem etwas als **wirklich** oder als **möglich** erscheinen kann.

Die Vergleichung des Anschauens des gefüllten und leeren Bewußtseyns gibt dem Anschauenden den Karakter der Ursache, dem Angeschauten jenen der Wirkung, und die Einheit beyder ist die Kategorie der Kausalität; rücksichtlich der Modalität ist dem Anschauenden das Angeschaute gefüllte Bewußtseyn das Wirkliche, die Anschauung des Leeren das Mögliche, in welchem das Wirkliche angeschaut werden kann; beydes vereint erhält den Karakter der Nothwendigkeit.

Bis hieher leitete uns die Analyse des gegebenen Bewußtseyns als die angeschaute Synthese desselben zur Herstellung der allgemeinen Merkmale der Kategorien des Seyns und des Handelns.

Das angeschaute Seyn löste sich durch die Funktion unsers Verstandes durch eine weitere Analyse in die Qualität und Quantität, so wie das Handeln in die Relation und Modalität auf.

Jedes dieser Glieder setzet wieder die nehmliche dreyfache Operation fort, mittelst der Setzung

der Begriffe, dann mittelst der Entgegensetzung und Verbindung derselben.

Das erste Resultat der Abstraktion unsers angeschauten gegebenen Bewußtseyns ist demnach die Produktion der allgemeinen Begriffe oder Kategorien durch Abstraktion von den angeschauten Verhältnissen unsers gegebenen Bewußtseyns. Diese Produktion geschah durch das Setzen (Thesis) der von der Anschauung abstrahirten Begriffe.

Schon durch diese Entstehung der Kategorien werden wir auf die gegründete Vermuthung geleitet, daß sich die Urhandlung unsers Denkens durch die Herstellung der allgemeinen abstrakten Begriffe nicht endige; sondern daß die dreyfache Operation des menschlichen Verstandes hier sich vorzüglich wiederum äußern werde, daß sohin dieses Setzen der Kategorien (Thesis) eine Antithesis und Synthesis haben müsse.

Wir brauchen auch nur unsere freye Anschauungen fortzusetzen, so werden wir nach Her-

stellung der Kategorien sogleich bemerken, daß wir nun in der Anschauung ein Entgegengesetztes hergestellt haben, nehmlich die Kategorien. Die Vergleichung derselben mit der Anschauung führt uns auf die entgegengesetzte Verhältnisse des Angeschauten und Gedachten, (Antithesis) und zwar wieder in Bezug auf das Seyn und Handeln. Daraus entstehen die allgemeinen Komparations-Begriffe (Tabelle I. b.)

In Bezug auf das Seyn.

Schauen wir in Hinsicht auf die Qualität die angeschaute Realität, und zwar in Bezug auf die Gedachte als das Merkmal derselben an, und vergleichen wir sie untereinander, so geben wir der angeschauten Realität als vollkommen Einem mit dem Anschauenden den Begriff des Subjekts, der gedachten Realität jene des Objekts, und die Einheit von Beyden, die aus dieser Vergleichung im Denken hervorgeht, nehmlich die Einheit des angeschauten Subjekts und des gedachten Objekts nennen wir Wahrheit.

In Rücksicht auf die Quantität ist die Verbindung des Anschauenden Angeschauten (des Subjekts-Objekts in der Abstrakion jener Begriff, den wir die Einerleyheit nennen, welchem gegenüber die Verbindung des Objekts mit dem Bewußtseyn bey der Vergleichung des Reelen Angeschauten mit dem Gedachten das Merkmal der Verschiedenheit darstellt. Die Einheit von Beyden, der Einerleyheit (des Angeschauten) und der Verschiedenheit (des Gedachten) gibt den Begriff der Gleichheit (Einheit der Größen.)

In Bezug auf das Handeln

gibt die Vergleichung der angeschauten Substanz und des angeschauten Accidenz mit der gedachten Substanz und dem gedachten Accidenz die Komparations-Begriffe des Inneren und Aeußeren, die Einheit Beyder, des Inneren und Aeußern, den Begriff der Vollkommenheit.

Die Vergleichung der Anschauung als Ursa-

che in Bezuge auf das angeschaute Bewußtseyn stellt eben die Anschauung als vollkommene Einstimmung Beyder, des Anschauenden und Angeschauten dar, wo entgegen das Merkmal der gedachten Verhältnisse der Ursache und Wirkung als Widerstreit gegen jene sich ausspricht. Die Einheit dieses Angeschauten und Gedachten erzeugt den Begriff der Ordnung.

Bey der Vergleichung der Anschauung unsers Bewußtseyns im Bezuge auf sich selbst entspringt aus dem Anschauenden angeschauten Verhältnisse des Wirklichen zum Möglichen die Kategorie des Stoffes, wo entgegen das gedachte Verhältniß des Wirklichen und Möglichen in Vergleichung mit dem Angeschauten die Form ausmacht; eben darum, weil bey der Herstellung des Gedachten oder des Merkmals von dem Stoffe ganz abstrahirt werden muß. Die Vereinigung Beyder gibt den Begriff der Schönheit.

Nachdem wir nun durch die Antitheſe der Kategorien, nehmlich durch Vergleichung des Angeschauten und Gedachten neue Begriffe gefunden

haben, so ist es eine natürliche Folge, daß die Synthese der erzeugten neuen voneinander getrennten und verschiedenen Begriffe wieder neue zusammengesetzte Begriffe erzeuge.

Die Synthese des Subjekts und Objekts nicht bloß in Einheit wie bey der Vergleichung gedacht, sondern in reelle Einheit zusammengesetzt gibt das Individuum; das Subjekt-Objekt sich selbst entgegengesetzt, folglich in Einheit gedacht, in reelle Vielheit gesetzt, gibt in Hinsicht auf die Qualität den Begriff der Species (Art); Beyde in Einheit gesetzt gibt das Genus (Geschlecht) a).

a) So denke ich mich als ein Individuum dadurch, daß ich, das anschauende Subjekt, mich, als das angeschaute Objekt in und durch das Bewußtseyn in reeller Einheit stehend darstelle.

Denke ich mich und was immer für ein anders angeschautes Objekt reell nicht in Einheit, aber im Begriffe vereint, so ist dieses eine Species: z. B. Zween Menschen, die als Einheit, das ist, in einem Verhältniß als gleich gedacht werden, aber in einem andern reell differiren, wie schwarze und weiße Menschen, stehen unter dem Begriffe der Species.

Die Einheit selbst, welche Beyde, das Individuum und

In Hinsicht auf die Quantität gibt die reelle Einerleyheit des Subjekts und Objekts das Einfache; die Vielerleyheit der in Einheit gedachten, in reelle Verschiedenheit gesetzten Subjekte und Objekte das Vielfache; die Einheit des Vielfachen und Einfachen die Aehnlichkeit. a)

In Hinsicht auf die Relation erhalten wir durch Zusammensetzung des Innern und Aeußern den Begriff der Wesenheit.

Das Aeußere der Wesenheit in Einheit mit dem Innern gedacht, im reellen Gegen-

---

die Spezies zusammenfasset, ist das Genus, wie im obigen Beyspiel das Menschengeschlecht.

a) So kömmt der Einerleyheit des anschauenden und angeschauten Bewußtseyns in Vereinigung mit der gedachten Vielerleyheit der Begriff des Einfachen zu. So sind alle Begriffe, die zusammengesetzte Merkmale in Einheit bringen, wie z. B. selbst der Begriff der Materie, einfach; sie stehen alle unter Einerleyheit und Vielerleyheit in Einheit des Bewußtseyns.

Hingegen besteht der Gegensatz des Einfachen darin, daß wir Einerleyheit und Verschiedenheit des Subjekts und Objekts in Einheit denken, reell aber entge-

satze angenommen, ist das Attribut; der Zusammenhang Beyder ist der Modus. c)

In Hinsicht auf Kausalität gibt die Einstimmung und der Widerstreit in wirkliche Einheit gesetzt, und nicht bloß Vergleichungsweise in Einheit gedacht, den Begriff einer Handlung (Action).

---

gensetzen; so stehen zwey untereinander ganz gleich gedachte Menschen in Einheit des Denkens; aber reell sind sie einander entgegengesetzt, folglich ist ihre Zahl vielfach, oder sie stehen unter dem Begriffe des Vielfachen. Reelle Zusammenfassung von Beyden, dem Vielfachen und Einfachen heißt Aehnlichkeit: z. B. das Bild und das Original stehen in Gedanken in Einerleyheit, reell sind sie aber einander entgegengesetzt, vielfach. Beydes, das Einfache des Bildes und Originals mit dem reell Vielfachen in Einheit stehend, ist die Aehnlichkeit.

c) So ist das anschauende angeschaute Handeln und die Existenz des selbstthätigen individuellen Bewußtseyns, des Innern (des anschauenden) und des Aeußern (des angeschauten oder leidenden Bewußtseyns) in reeller Einheit stehend die Wesenheit des Geistes. Der Gegensatz derselben besteht darin, daß die Einheit mit dem Anschauenden und Angeschauten bloß gedacht, aber reell entgegen gesetzt wird. So. z. B. ist die Gelehrsamkeit, welche in Einheit mit der Wesenheit des Menschen stehend gedacht wird, aber nicht angeschaut wird, folglich dem reellen anschauenden Angeschauten entgegen gesetzt ist, ein Attribut des Menschen. Die Ausbildung des Geistes, durch welche die Gelehrsamkeit mit der Wesenheit des Menschen zusammen hängt, ist der Modus der Vereinigung Beyder, des Attributs mit der Wesenheit.

Der Widerstreit in Einheit mit der Einstimmung gedacht, aber reell entgegengesetzt ist das Produkt; die Einheit Beyder, das ist, die der Aktion durch das Produkt selbst entgegengesetzte Aktion, gibt die Reaktion a). Der Modalität nach, und zwar in Vereinigung mit der Wesenheit gibt die wirkliche Einheit des Stoffs und der Form das Daseyn; der Gegensatz, das ist, Stoff und Form bloß in Einheit gedacht, gibt ein Ding; Beyde in Einheit gesetzt ein Wesen; (Ens) b)

---

a) So macht die reelle Einheit unsrer anschauenden Thätigkeit des Willens mit seinem Zwecke, oder auch mit was immer für einem angeschauten Objekte, welches mit unsrer Thätigkeit in Widerstreit steht, die Aktion aus; sobald diese reelle Einheit zwischen Einstimmung und Widerstreit aufgehoben wird, aber beyde doch im Zusammenhange, oder in Dependenz gedacht werden, fängt das Produkt an; die Aufhebung der Aktion durch das Produkt heißt Reaktion. Ein Mensch, welcher auf eines Andern Freyheitssphäre ein Ansinnen macht, handelt. Das Produkt ist die Erreichung des Zweckes, oder die Aquisition des Gegenstandes der entgegengesetzten Freyheitssphäre, indem des Andern Wille in Einheit mit der ansinnenden Absicht gedacht wird, während die aquirirte Freyheitssphäre als das Produkt reell noch entgegengesetzt bleibt. Widersetzt sich der Andere der Aquisition, oder dem ihm bekannt gemachten Ansinnen des Einen als dem Produkt: so ist der Widerstand des entgegengesetzten Willens, die moralische Reaktion.

b) So wenn ich mein Bewußtseyn als den Stoff nicht bloß

Stoff und Form in Bezug auf Handlung, und zwar mit dieser in Einheit gesetzt, gibt das Thun; dessen Gegensatz nicht in wirklicher, aber doch möglicher Einheit mit der Handlung ein Können; Beyde in Einheit ein Müßen. c)

Stoff und Form, in wirkliche Einheit mit Wesenheit und Aktion gesetzt, gibt den Begriff der Kraft; dessen Gegensatz, nehmlich diese

---

denke, das ist, wenn ich von dem Stoff nicht abstrahire, so ist das anschauende angeschaute Verhältniß des Bewußtseyns die Existenz, das Daseyn desselben. Der Stoff mit der Form als verbunden bloß gedacht, ist ein Etwas, ein Ding, ein Mögliches, Unbestimmtes in Hinsicht auf Stoff und Form; die Vereinigung des Dings mit der Existenz, das ist, ein Ding, das möglich gedacht worden, und nun in Einheit mit der Existenz gesetzt wird, ist ein Wesen. (Ens.)

c) So z. B. gehört das wirkliche Denken, das ist, Stoff und Form des Denkens, die Existenz mit der Handlung in Einheit gesetzt, unter die Kategorie des Thuns. Der Gegensatz, oder die gedachte Vereinigung des Denkens und der Existenz als möglich, ist das Können. Wäre dieses Können — des möglichen Denkens, in untrennbarer Einheit des wirklichen Denkens (so wie ich das nothwendige von mir nicht abhängige Anschauen nicht in das Mögliche und Wirkliche trennen kann) so wäre es ein Müßen.

Vereinigung blos gedacht gibt Vermögen; Beydes in Einheit gesetzt ist Natur. d)

Auf diese Art wäre also nach der dreyfachen Handlungsweise des menschlichen Bewußtseyns die Analyse desselben in seine Grundbestandtheile vollendet. Die daraus hervorgehobenen Begriffe machen die denjenigen Theils der Metaphysik aus, welchen man Ontologie nennt; und so hat man die Ontologie auf die Anschauung des freythätigen und gegebenen Bewußtseyns als den Urgrund derselben zurückgeführt, sohin die objektive Realität der entwickelten Grundbegriffe begründet, und die Art, wie diese Begriffe aus dem Bewußtseyn hervorgehen, so wie die Zahl derselben tabellarisch in nothwendiger Ordnung angegeben, und ihre Gränzen festgesetzt.

Die erste Operation des menschlichen Geistes ist subjektiv das freye Anschauen; es wird sodann

---

d) So ist das Bewegen, in so ferne ich es als in Einheit mit der Existenz der Handlung und Wesenheit stehend denke — die Bewegungskraft. Das Können mit der Wesenheit in Verbindung ist das Vermögen sich zu bewegen; die Unzertrennlichkeit des Vermögens von der Kraft, die Natur.

auf die Analyse mittelst der Abstraktion überschritten; die Synthesis vollendet die ganze mögliche Handlung des freythätigen Bewußtseyns.

Objektiv ist das Resultat dieser Operation die Formirung der Begriffe aus der Anschauung, welche nun bereits in Hinsicht der Ontologie als Grundbedingungen unserer Erkenntnisse aus dem freythätigen und gegebenen Bewußtseyn hervorgehoben worden sind.

Die auf diese Art hervorgebrachten Begriffe können untereinander verglichen und wieder verbunden werden, das ist, man formirt nun aus den durch die vorgehende Analyse, aus dem Hauptgrundsatze abstrahirten und unter sich verglichenen Begriffen mittelst der Verbindung derselben, alle möglichen Urtheile a), welche durch die Zusammenstellung der in den Grundbegriffen des Selbstbewußtseyns enthaltenen Begriffe sich immer hervorheben lassen können. So z. B. ist der Begriff der Gleich-

---

a) Man sehe den Anhang zu dieser Abhandlung, worin der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen als ganz ungegründet deduzirt wird.

heit ein aus der Grundanschauung der Quantität im Bewußtseyn hervorgehender Begriff; er begreift unter sich die Einerleyheit und Vielerleyheit. Wenn ich nun diesen zusammengesetzten Begriff zergliedere, und die zergliederten Begriffe in ein Urtheil verbinde, so lautet es so: Gleichheit ist Verbindung der Einerleyheit und Vielerleyheit: Einerleyheit ist die Einheit der Verbindung des anschauenden Subjekts und angeschauten Objekts; Vielerleyheit die Einheit des anschauenden Subjekts in Hinsicht auf das gedachte Objekt; ferner: das Subjekt ist die anschauende und angeschaute Realität in Einheit; das Objekt ist das Gedachte in Bezug auf das anschauende und angeschaute Subjekt, und so weiter. Alle diese Sätze entspringen aus der Grundanschauung des Bewußtseyns, und aus der Verbindung der dieser Grundanschauung entsprechenden Begriffe; sie sind also analytische Sätze und Urtheile, welche aus den Grundbegriffen des Selbstbewußtseyns formirt werden können.

Die Aufzählung aller dieser Urtheile in einer systematischen und erschöpfenden Ordnung ist

das Geschäft der Ontologie als besonderer Wissenschaft, deren Vollendung nicht der Zweck dieser Abhandlung ist.

Nachdem wir mittelst der Anschauung und der Analyse des selbstthätigen und gegebenen Bewußtseyns durch die synthetische Verbindung der Kategorien und der Komparationsbegriffe, wie auch durch die Vergleichung und Verbindung derselben untereinander die Grundbedingungen der Ontologie aufgefunden haben; so haben wir nun die aus dieser Analyse hervorgegangenen Ideen und allgemeinen Begriffe in ein Ganzes zu verbinden, wodurch neue Ansichten und Begründungen von neuen Wissenschaften entstehen werden.

Wir haben die Ideen des Absoluten und Kontingenten mit dem Begriffe des gegebenen Bewußtseyns, und sie selbst wieder in und mit einander zu vergleichen und zu verbinden. Bey dieser Verbindung bin ich mir bewußt, daß diejenigen Merkmale, die aus der Anschauung eines freythätigen und gegebenen Bewußtseyns abstrahirt sind, auch in selbigem als reellem Objekte wirk-

lich zu finden seyn, und eben daraus folgt, daß wir diese vorzunehmende Synthese als objektiv reell anzusehen berechtiget seyn.

Ich schaue daher mein selbstthätiges Bewußtseyn als ein freyhandelndes, folglich in Hinsicht seiner Handlung als absolutes, in Hinsicht seiner Existenz aber als zufälliges Wesen (Ens) an, welches in sich die Natur (Vermögen und Kraft) vereiniget; das in einem Betracht sich als einfaches Individuum, in einem andern aber als Species, vielfach, und als Produkt sich darstellt, und eben deßwegen das Genus von zwey entgegengesetzten, aber durch Aehnlichkeit zusammenhängenden Eigenschaften ist.

Ferner bin ich mir bewußt, daß ich nach der Natur der Handlungsweise unsers Bewußtseyns einer jeden Anschauung ihr gerade Entgegengesetztes absolut gegenüber stellen kann; ich kann daher meinem Bewußtseyn ein Wesen (Ens) wenigstens problematisch entgegenstellen, das vielfach, und nicht zugleich einfach wie mein Bewußtseyn ist; das

Kraft und Daseyn besitzt; das ist, ich könnte, bis ich von der Erfahrung hierüber belehrt werde, die Existenz und die Natur eines dem Bewußtseyn entgegengesetzten Wesens, der Materie problematisch annehmen.

Ich könnte zugleich mich überzeugen, daß Materie, die sich als entgegengesetzt dem Bewußtseyn nicht selbst anschauen kann, sich auch nicht selbst setzen könne, daß folglich die Materie kein handlungsfreyes Wesen sey, viel weniger das absolute, sich und alles übrige setzende freye Wesen seyn könne, sondern unter die kontingenten Dinge zu zählen sey.

Auf diese Art finde ich in der Zusammensetzung sammtlicher Merkmale meines eigenen Bewußtseyns, daß ich zwar in meiner Erkenntniß auf die Anschauung zufälliger Wesen gelangen könne, und daß diese entweder mit der Handlungsfreyheit begabt, oder aber Materie seyn können; ich erkenne aber auch zugleich aus der Anschauung in der absoluten wesentlichen Form meines Bewußtseyns gewiß, wie bereits oben dedu-

zirt worden, daß kein zufälliges Wesen durch sich selbst seine Existenz erhalten könne, sondern daß es nothwendig sein Daseyn einem absoluten Wesen oder dem Nichts, welches unmöglich ist, zu verdanken haben müße.

Dieses führt mich dann mittelst der angeschauten und zufälligen Eigenschaften meines eigenen Daseyns auf die nothwendige Annahme eines absoluten, sich selbst und alles Kontingente setzenden Wesens.

Ich bin daher genöthiget, wenn ich nicht mein eigenes Daseyn aufgeben will (welches mir aber unmöglich ist) ein absolutes, sich selbst setzendes Wesen, und (da ein absolutes Wesen sich selbst anschauen muß um sich zu setzen) ein absolutes, sich selbst setzendes Bewußtseyn anzunehmen, von welchem ich die Selbstanschauung als eine nothwendig ihm zukommende Eigenschaft kenne; wovon ich entgegen von der auf sich selbst und die zufälligen Dinge wirkenden Selbstthätigkeit keinen positiven, sondern bloß negativen Begriff mir machen kann, weil, wenn ich mir diesen Begriff ma-

chen könnte, ich meine und anderer kontingenten Wesen Entstehung erkennen würde; das ist, ich müßte alsdann selbst das absolute Wesen seyn, von dessen Gegentheil ich aber durch meine Anschauung überzeugt bin.

Ich muß also ein absolutes Wesen annehmen, das ist, nach der Entwickelung meiner Geisteskräften muß ich an ein solches Wesen glauben; aber dieser Vernunftglaube ist eben so gewiß, als ich selbst, indem ich ohne diese Annahme meine eigene Existenz aufgeben müßte.

Nach dieser vorausgeschickten Deduktion geht also der Vernunftglaube nicht nur, wie Kant behauptet, aus der praktischen Vernunft, sondern auch aus der theoretischen mit voller Gewißheit hervor.

So wie wir demnach ein theoretisches Prinzip unserer objektiven Erkenntnisse haben, so haben wir nun das Prinzip unsrer Existenz und alles Zufälligen überhaupt aus der bisherigen Entwicklung unsers selbstthätigen Bewußtseyns gesichert.

Es fängt nun in der Tabelle II. eine neue Analyse und Entwicklung der zusammengesetzten Bestandtheile unsers Bewußtseyns an, nachdem in den vorigen Tabellen die reinen Grundbedingungen unserer Erkenntnisse in einzelnen Merkmalen und Grundbegriffen festgesetzt worden sind.

Die Analyse besteht in folgenden Momenten:

Es existirt ein absolutes Wesen, und ein Kontingens; das Kontingens ist Bewußtseyn oder Materie.

Das absolute Wesen ist mit unserm Bewußtseyn in Hinsicht der Anschauung von gleicher Beschaffenheit, aber in Hinsicht der absoluten Thätigkeit verschieden.

So wie wir nun unser eigenes Bewußtseyn unter dem Hauptmerkmale des Seyns in der Thätigkeit analysiren konnten: so ist auch das Bewußtseyn des absoluten Wesens unter diesen Hauptmerkmalen in Betrachtung zu ziehen.

Seyn und Thätigkeit des absoluten Wesens.

Tabelle II. b.

Diese Tabelle, welche die Verbindung des Absoluten mit den Kategorien (Tabelle I. a.) darstellet, ist durch den ersten Anblick schon verständlich, und bedarf daher keiner weitern Erklärung oder Rechtfertigung.

Eben so bedarf auch Tabelle II. c. welche die Verbindung der Ideen des Absoluten mit den komparativen Begriffen Tabelle I. b. ausweist, keiner weitern Deduktion.

Die Tabelle II. d. fodert die Bemerkung, daß die Verbindung des Absoluten mit den in dieser Tabelle vorkommenden Begriffen eines Individuums, des Einfachen, der Wesenheit schon an sich den Begriff der absoluten anschauenden und alles setzenden Thätigkeit enthält; weil die Idee des Absoluten ohne Anschauung und Thätigkeit nicht gedacht werden kann.

Verbinden wir daher die Idee des Absolu-

ten an sich, so wie dessen Bezug auf das Zufällige oder Kontingente mit den Begriffen in Tabelle II. c., so werden sich folgende Vorstellungen hervorgeben, das Absolute betrachtet auf sich selbst sowohl, als auf kontingente Wesen; und zwar erstens das Absolute betrachtet

an sich, in Hinsicht des Seyns und der Thätigkeit.

Das Seyn oder die Substanz, weil hier Seyn mit dem Absoluten verbunden ist — ist das absolute sich selbst und alles Zufällige setzende einfache Subjekt-Objekt; diejenige Idee, die wir Gott nennen.

Der Qualität nach ist daher Gott — das sich selbst absolut setzende, unzertheilte, einfache Wesen, das, was wir Gott den Vater nennen.

Dieses Wesen erkennt sich selbst, und was es von sich erkennt, ist nicht bloß ein Gedanke, sondern das allrealste Wesen; es ist daher dieses von ihm absolute erzeugte Erkenntniß sein wesentliches reelles Bild, Gott der Sohn; und da beyde diese Reali-

täten mit Einem Bewußtseyn in Einheit stehen, so ist dieses Bewußtseyn mit beyden vorigen Eins, und von beyden verschieden, das alles umfassende Bewußtseyn, der absolute Geist, der heilige Geist.

Der Quantität nach ist dieses absolute Wesen einfach, ungeachtet es dreyerley sich entgegengesetzte absolute Objekte hat, und sohin vielfach in den Objekten ist, die aber alle in absoluter Einheit der Wesenheit miteinander stehen, folglich eine absolute Dreyeinigkeit bilden. Tabelle II. d.

Tabelle II. e.

In Betracht auf seine absolute Thätigkeit geht dieses Wesen absolut auf seine Existenz durch das Anschauen, oder auf sich als Thätigkeit, durch das Wollen.

Das Anschauen ist das absolute Vorstellen alles Seyns, alles Wirklichen und Möglichen, der Qualitat nach (das Allwissende);

der Quantität nach ist es absolut ohne Zeit, ohne Maße, das Ewige, Unermessene.

Sein Wille in Bezug auf seine An-

schauung will nichts als absolute Einstimmung der Objekte mit seinen subjektiven Erkenntnissen, es ist die absolute Güte. Und zwar will es das Wahre in der vollkommensten Einstimmung; es ist die absolute Heiligkeit. In Bezug auf Objekte hat sein Wille nur die Existenz zur absoluten Absicht; es ist die absolute Liebe; und diese Existenz will er nun in der vollkommensten Ordnung; er ist die lebendige Seligkeit.

In Bezug auf andere zufällige Wesen durchschaut sein Bewußtseyn alle Wesen.

Nach seinem Willen geschieht alles; alles Zufällige setzt es absolut, das ist, durch sich und von sich selbst, ohne daß es Eins mit ihm wäre; folglich schöpft es alles aus Nichts; es ist dieses Wesen der allmächtige Schöpfer, der eben darum, weil er nur die Existenz will, unausgesetzt die Existenz und die Ordnung derselben durch seine absolute Thätigkeit fortführt, das ist, erhält; und zwar die Ordnung der zufälligen, aber zugleich handlungsfreyen Wesen durch Gerechtigkeit; die Ordnung der Materie, um diese nach seinen höchsten und heiligen Zwecken zu leiten, durch Weisheit. Tabelle II. f.

Tabelle II. g.

Die totale Verbindung aller jener Bestandtheile und Beziehungen, die wir in der vorgehenden Tabelle aus der Idee des absoluten Wesens aufgezählet haben, führt uns nun auf die universal Idee der aus der absoluten Thätigkeit des allmächtigsten, gütigsten, heiligsten, gerechtesten, weisesten, alles durchschauenden Wesens, des Erschaffers und Erhalters aller zufälligen Wesen hervorgehenden Universal-Eigenschaft, das ist, auf die Idee der Weltregierung, der Providenz, welche, wenn sich alles nach ihrer Anordnung richtet, allbeseligend ist, wenn aber freyhandelnde Wesen aus der Ordnung weichen, alles wiederum herstellt durch gleiche Reaktion, durch strafende Gerechtigkeit; oder wenn es die unendliche Güte und Liebe ohne Abbruch der Gerechtigkeit nach den Verhältnissen durch Schonung wieder herstellen kann, Vermittlunge eintreten läßt.

Alle diese in den so eben erklärten Tabellen enthaltenen Ideen von Gott und seinen Eigenschaften erhalten in unserm eigenen Bewußtseyn ihre Begründung durch die Anschauung der objektiven Realität unsrer absoluten Handlung, in

Verbindung mit unsrer zufälligen Existenz; wir haben zwar dadurch keine vollkommene Erkenntniß des höchsten vollkommensten Wesens selbst durch unmittebare Anschauung, weil kein erschaffenes Wesen diese Anschauung haben kann, indem es sonst selbst des ersten absoluten Setzungsaktes bewußt seyn müßte, folglich selbst Eins mit dem Absoluten, sich selbst setzenden Wesen und mit dem Schöpfer seyn müßte. Die vollständige Verbindung des Absoluten mit der Existenz, das ist, der Akt der Selbstsetzung der Existenz, bleibt uns daher immer ein unbegreifliches Geheimniß, und was wir daher von Gott wissen, ist nur dasjenige, was Gott mit uns gemeinschaftlich als Geist haben muß, nehmlich die Selbstanschauung und das Absolute, wovon wir in uns selbst das unmittetbare Bewußtseyn in unsrer freyen Hanlungsweise haben. Die unmittelbare Verbindung des Absoluten mit der reinen Existenz, insofern nehmlich die Existenz von Gott durch sich selbst gesetzt ist, bleibt uns immer unbekannt, und wir können daher diese Eigenschaft, die Gott bloß von sich selbst hat, nur durch negative Merkmale, nehmlich durch das Unbeschränkte ins Bewußtseyn

bringen, und sie sohin nur, als absolut in Einheit mit dem absoluten Wesen stehende Realität, das ist, als unendliche Vollkommenheit durch Erweiterung unsrer Vorstellungsart ins Unendliche denken; allein die Existenz von diesem Wesen ist uns durch unsre eigene zufällige Existenz, die wir niemals aufgeben können, mit so fester Gewißheit mittelst einer nothwendigen Annahme (dem Glauben) gesichert, als wenn wir dieses Wesen selbst vollständig anschauten.

Wir sehen demnach aus der Entwickelung der Anschauung unsers Selbst, wie der Glaube an Gott mit vollständiger objektiver Gewißheit hervorgehe, und in wie ferne also eine Metaphysik der natürlichen Theologie existire.

Die Entwickelung dieser Ideen habe ich bereits in einer besondern Abhandlung:

Versuch, die Bedingungen der Menschenerlösung aus der Idee a priori abzuleiten,

nach der vorausgeschickten Theorie vorgenommen.

III. Tabelle a.

Die Verbindung der Ideen des Absoluten und Kontingenten führt uns nun auf die Entwickelung des Letztern; und wir finden aus der Zusammensetzung aller Merkmale, die sich aus der Analyse unsers angeschauten freythätigen und gegebenen Bewußtseyns ergaben, daß dieses selbst unter die zufällige Wesen, weil dessen Entstehen von unsrer Freythätigkeit nicht abhängt, einzureihen sey.

Alle Merkmale eines freyhandelnden, aber in seiner Entstehung zufälligen, individuellen, einfachen, zugleich aber auch das specielle, vielfache als Produkt mittelst der gemeinschaftlichen Einheit des Bewußtseyns durch Aehnlichkeit vereinigenden Wesens machen die Natur unsers Bewußtseyns aus.

Alles, was außer unserm Bewußtseyn existirt, kann diesem nur gegeben, und nur mittelst des Bewußtseyns selbst von uns erkannt werden. Das dem Bewußtseyn Entgegengesetzte ist also kein Gegenstand, welcher a priori, das ist, durch die Erkenntniß des Absoluten, oder wenigstes zugleich mit den Urbedingungen unsrer Erkenntniß als mit

unserm Bewußtseyn selbst unmittelbar in Einheit stehenden Eigenschaften, unmittelbar erkannt werden kann.

Indessen muß aber doch dieser Gegensatz, wenn er einem Bewußtseyn gegeben werden soll, selbst darin vorkommen, sohin unter gewissen Bedingungen stehen, unter welchen der Gegensatz des Bewußtseys in demselben vorgestellt werden kann; das ist, wir haben in der Zusammensetzung dieser Bedingungen ein regulatives Prinzip in Uns, aus welchem wir das als Gegensatz in unserm Bewußtseyn erscheinende Besondere, von dem Bewußtseyn selbst unterscheiden, und von dessen objektiver Realität, sowohl als dessen übrigen mit dem Bewußtseyn gemeinschaftlichen Verhältnissen Gewißheit erhalten können.

Diese in unserm Bewußtseyn, und zwar als reell und objektiv gegründeten Bedingungen der Erkenntniß äußerer Gegenstände können wir auch a priori, das ist, ohne auf den wirklichen Eindruck und auf die Erfahrung Rücksicht nehmen zu müßen, bestimmen. Wir finden dieselben schon in

uns reel und objektiv durch die Eindrücke, welche theils unsre eigene Selbstthätigkeit, die wir als objektiv reell anschauen, theils unsere eigene Bewegungskräfte, die wir ebenfalls nicht bloß als Eindrücke oder Merkmale, sondern durch unmittelbare Anschauung kennen, auf unsre Sinnlichkeit machen; wir finden uns eben so gewiß, als von unsrer Existenz überzeugt, daß, wenn fremde Eindrücke auf unser leidendes Selbst geschehen, dieses eben so von einer reellen äußern Ursache herrühren müße, als wir von der Realität unsrer Kausalität durch unmittelbare Anschauung überzeugt sind.

Indeß, so gewiß wir dadurch von der objektiven Realität und der Wirksamkeit der äußern Dinge auser uns, als Dinge an sich, überzeugt werden, so wenig Kenntniß können wir von denselben haben, wie sie als Dinge an sich sind, weil wir dieselbe nicht unmittelbar in unser Bewußtseyn aufnehmen, oder demselben unterstellen, noch auch beutheilen können, in wie ferne sie mit unsrer eigenen Bewegungskraft in analogischen Verhältnissen stehen; vielweniger können wir die

ursprüngliche Quantität der äußern Kräfte, z. B. der chemischen Kräfte bemessen.

Dieses nun vorausgesetzt, können wir a priori annehmen, daß in unserm Bewußtseyn als individuellen, einfachen Wesen ein demselben entgegengesetztes, zwar absolut, aber nicht durch sich, sondern von dem absoluten Wesen gesetztes Wesen und eine Kraft existire, und als Produkt in der Spezies unsers als vielfach sich ausdrückenden Bewußtseyns mittelst reeller Eindrücke erscheinen könne. Dieses würde dann die Materie seyn.

Wir stellten oben nehmlich Tabelle I. c. eine vielfache Spezies in unserm Bewußtseyn als Merkmal und Begriff eines Gegensatzes dem einfachen Individuum gegenüber.

Wenn ich ein Subjekt und Objekt reel vereinigt denke, so ist dieses ein Individuum; und eben dasselbe ist der Quantität nach Einerleyheit nnd Verschiedenheit in Einheit gesetzt, das ist, das Individuum ist einfach; der Gegensatz desselben ist

die Spezies, die der Quantität nach vielfach ist.

Und so setze ich dann eben dem Bewußtseyn als einfacher individueller Kraft und Wesenheit eine Spezies eines als accidenteles Produkt sich ausdrückenden Bewußtseyns entgegen.

Außer dieser Entgegensetzung kann ich aber auch dem Individuum einen nicht blos accidentellen, sondern einen substantiellen Gegensatz machen. Ich kann dem individuellem einfachen Wesen ein vielfaches blos objektives, folglich theilbares entgegensetzen; und dieses ist dann der Begriff der Materie, und eben dieser Gegensatz, welchem ich dem Bewußseyn entgegenstelle, fodert auch, daß ich den Begriff der Kraft mit der Substanz der Materie verbinde. Unter dieser Kraft denke ich so wie bey der Kausalität überhaupt die Verbindung der Ursache mit der Wirkung, folglich da diese Verbindung der einfachen Anschauung entgegengesetzt ist, denke ich die Verbindung und Auflösung des theil-

baren vielfachen Seyns, welche den Begriff der Bewegungskräfte konstituirt. Der Verbindung und Auflösung als der Handlung wird das Produkt, folglich das Beharren der Materie in ihrem Zustande, das ist, die Ruhe, entgegengesetzt, und eben deßwegen ist die ruhende Materie diejenige, die bewegt werden kann, die bewegliche Realität überhaupt.

Die ruhende und die in Bewegung gesetzte Materie und Kraft wird nur als ein bloß Objektives, das niemal sich selbst als Subjekt setzt, das ist, die Materie wird dem Bewußtseyn entgegengesetzt, gedacht. Eben deßwegen ist sie als bloßes Objekt niemals für sich selbst, sondern für ein Subjekt, das ist für ein Bewußtseyn bestimmt. Diese Bestimmung ist also mit dem Begriffe der Materie wesentlich zu verbinden. Diese Bestimmung kann auf zweyfache Art gedacht werden, entweder als Tauglichkeit zu den Zwecken eines Bewußtseyns, und dann ist es die todte Materie, welche entweder eine sich selbst, (aber nicht absolut oder von sich selbst),

in Bewegung setzende oder eine erst durch Reaktion sich äußernde Kraft besitzen kann; oder sie ist eine zu absoluten Zwecken zufolge der Bestimmung des absoluten Wesens selbst wirkende Kraft, das ist, das Leben der Materie.

Dieses vorausgesetzt, so ergiebt sich das regulative Prinzip der Materie.

Die Materie ist die objektiv reelle, vielfache, verbindende und auflösende Kraft und das verbundene, vielfache, ruhende Daseyn, bestimmt zu dem Zwecke eines Bewußtseyns, oder selbst wirkend nach demselben.

Sie wird daher abgetheilt in todte Materie, und in lebende Materie. Die todte Materie ist dem Stoffe oder der Form nach in Betrachtung zu ziehen. Dem Stoffe nach ist die Substanz oder die Kraft zu erwägen. Der Substanz nach ist die Materie das Bewegliche, oder das verbundene, ruhende, objektiv reelle, vielfache Seyn.

Die Kraft ist das bewegende (verbindende und auflösende), objektive Vielfache.

Die Form ist in die objektive und in die subjektive, weil die Materie für das Bewußtseyn bestimmt ist, abzutheilen.

Die objektive Form kann in Hinsicht auf die Substanz ihrer Qualität und ihrer Quantität nach in Betrachtung kommen.

Der Qualität nach ist es das Verbundenseyn, die Ruhe der Materie; der Quantität nach ist dieß vielfache Verbundene ineinander, beyeinander oder miteinander verbunden. Inhaesio, adhaesio, cohaesio.

Die objektive Form in Hinsicht auf die Kraft kann wieder der Qualität und Quantität nach erwogen werden.

In Hinsicht auf die Qualität ist es das Verbinden des Vielfachen oder das Auflösen desselben, Bewegung; der Quantität nach,

und zwar in Hinsicht auf die bewegende Kraft hat dieselbe ihre Größe in sich (Intension); ihre Größe außer sich (Extensión); oder beydes in Einheit gesetzt (Contensión). Die Bewegung in Hinsicht auf das Bewegte geht entweder zur Vereinigung derselben mit dem Bewegenden (die Attraktion) oder zur Auflösung (die Expansion); oder zur Einheit von beyden, die Kontraktion.)

Tabelle III. b.

Die subjektive Form der Materie ist diejenige, welche nach Aufhebung des Stoffs des auf das Bewußtseyn agirenden Objekts, oder nach Aufhebung des im Bewußtseyn vorkommenden Stoffes noch in demselben übrig bleibt, — die bloße Form des Verbundenseyns oder des Verbindens und Auflösens des Vielfachen im Bewußtseyn.

Das Verbundenseyn, oder das vielfache Verbundene Ruhende in Verbindung mit der Idee des Absoluten ist der absolute Raum.

Der Raum ist daher der Qualität nach

das absolute Verbundenseyn ineinander, neben einander oder miteinander.

Die Quantität des Raums besteht in der Einheit des vielfachen Verbundenen im Bewußtseyn, das ist, in seiner Bestimmung im Bewußtseyn, dem Maaße.

Das Maaß ist also die Bestimmung des vielfachen Verbundenen im Bewußtseyn.

Die Bestimmung besteht in der Einheit, das ist, das vielfache wird in Einheit des Bewußtseyns gesetzt. das Vielfache selbst ist nach Tabelle I. c. das Subjektiv-objektive in reelle Differenz gesetzt, und in Einheit gedacht; folglich muß die Einheit, welche das Vielfache bestimmt, die Differenz des Subjektiven und Objektiven andeuten, und weil das Vielfache selbst verbunden ist, muß die Einheit des Verbundenen angedeutet werden, das ist, die Bestimmung des Raums, oder des Maaßes besteht in drey Einheiten, welche Punkten genannt werden, in dem subjektiven oder An-

fangspunkte, in dem objektiven oder dem Endpunkte, und in dem Vereinigungspunkte.

Das Prinzip des Messens oder der Meßkunde ist das Bestimmen des vielfachen Verbundenen oder des Raums im Bewußtseyn durch einen Anfangs- End- und Vereinigungspunkt.

Da mithin das Maaß als die Bestimmung der Größe des Raumes selbst ein zusammengesetztes Ganze oder eine bestimmte Größe ist, folglich sich nothwendig in Einheit und Vielheit seiner Bestandtheile analysiren läßt: so kömmt daher bey der Analyse des Maaßes die Einheit seiner Bestandtheile und die Vielheit derselben zu betrachten.

In Hinsicht auf die Einheit der Bestandtheile des Maaßes frägt sich nun, worinn diese Einheiten bestehen. Aus dem Begriffe des Raumes geht hervor, daß die Bestimmung durch Einheiten, nehmlich durch Punkte geschehe. Es muß daher die Analyse bey dem Punkte anfangen, so-

hin nach der gewöhnlichen Funktionsweise des Geistes auf den Gegensatz, und von diesem auf die Synthese fortschreiten.

Diese Analysirung des Maaßes ist gleichsam die qualitative, wo hingegen die Betrachtung der Vielheit die quantitative Erörterung des Maaßes ist.

Das Bestimmen selbst bezieht sich nun entweder auf das Objekt, den Stoff, den Raum selbst, oder auf das bestimmende Bewußtseyn; das ist, der Stoff wird objektiv selbst wirklich bestimmt, oder aber er wird selbst noch nicht wirklich bestimmt, sondern im Bewußtseyn nur die Möglichkeit einer solchen Bestimmung festgesetzt; es gibt in Hinsicht auf das Objekt ein bestimmtes und unbestimmtes Maaß.

Das bestimmte Maaß ist daher die Einheit, der Punkt, oder der Anfang des Bestimmtseyns; das Bestimmtseyn zwischen dem Anfangs- und Endpunkt, die Linie.

Das Bestimmtseyn der Linie durch die Einheit des Anfangs- End- und Vereinigungspunktes, das ist, durch einen gemeinschaftlichen Anfangs- End- und Vereinigungspunkt ist die Figur.

Das unbestimmte Maaß setzt die Möglichkeit des Bestimmens des Raumes von dem Anfangspunkt bis zu einem Endpunkte fort, die Länge. Es setzt diesem ins Unbestimmte gehenden Maaße der Länge einen eben so unbestimmten Punkt entgegen, in welchem der Raum wieder zu bestimmen ist, die Breite. Es setzt die Möglichkeit die Länge und Breite selbst durch einen gemeinschaftlichen Anfangs- End- und Vereinigungspunkt in Einheit zu bringen, die Tiefe.

Die Synthese des bestimmten und unbestimmten Maaßes gibt

a) in Hinsicht der Punkte die Direktion. Wenn von dem Anfangspunkte aus die objektive Bestimmung des Raums, oder das zwischen dem Anfangs- und Endpunkt bestimmte oder bestimmbare Vielfache mit dem entgegengesetzten Endpunkt in Einheit der Län-

ge steht, ist es die gerade Direktion. Wenn die wirkliche objektive Bestimmung des Raumes, nehmlich die Einheit des Anfangspunktes und dessen entgegengesetzten Endpunkts, durch einen der Direktion in die Länge entgegengesetzten Punkt geschieht: so ist dieses eine der geraden entgegengesetzten Richtung.

Die Einheit dieser entgegengesetzten mit der geraden Richtung, folglich eine nicht vollkommene Entgegensetzung ist die abweichende Richtung.

b) Eine Linie zwischen der geraden Richtung des Anfangs- und Endpunkts ist eine gerade Linie.

Eine Linie, die eine der geraden entgegensetzten Direktion nach der Breite hat, ist eine Linie, die einen Winkel bildet. Die entgegengesetzte Direktion einer Linie in Einheit mit der geraden Richtung einer Linie stehend, oder die abweichende Direktion einer Linie gibt eine krumme Linie.

c. Eine Figur nach der Länge, die von einer Linie in einem gemeinschaftlichen Anfangs- End- und Vereinigungspunkt eingeschlossen ist, ist eine krummlinigte Figur.

Eine Figur, die von Linien nach der Länge und Breite durch einen gemeinschaftlichen Anfangs- und Endpunkt eingeschlossen ist, ist eine Winkel bildende Figur.

Eine Figur, die von gemeinschaftlichen Linien nach der Länge, Breite und Tiefe eingeschlossen ist, ist eine kubische Figur.

Die totale Synthese der Bestimmung einer Figur von jedem Punkt einer Linie zur Andern nach der Länge und Breite gibt die Fläche; nach der Länge, Breite und Tiefe den mathematischen Körper.

Nebst der subjektiven Qualität des Maaßes kommt nun das quantitative Verhältniß des Maaßes in Betrachtung zu ziehen, nehmlich die Vielheit der Bestandtheile des Maaßes, des Punktes, der Figuren, der Direktion ꝛc.; und zwar läßt sich hier die Komparation oder die Synthese der obbesagten Vielheit des Maaßes betrachten. a)

---

a) Sobald nehmlich Begriffe entgegengesetzte Begriffe haben, fängt die Komparation an, und auf diese folgt jederzeit die Synthese. Man vergleiche das, was zur Tabelle I. b. angeführt worden.

Die Komparation gibt uns die Gleichheit, oder Ungleichheit, sohin die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit zu untersuchen.

Die Synthese führt auf die Komposition oder die Durchschneidung.

Das Verbindende, die Zeit, ist die Form der subjektiven absoluten Einheit des Vielfachen, des Seyns und Nichtseyns, des ins Absolute fortschreitenden Verbindens und Auflösens im Bewußtseyn. a)

Eben dadurch, daß man die Zeit im absoluten Fortschreiten sich vorstellt, ist dieselbe ein unendliches Ganze, und weil sie aus der Vorstellung der absoluten Einheit des

a) So z. B. ist der Tag im Bewußtseyn nicht, bis die Sonne aufgeht; die Abwesenheit der Sonne (das Nichtseyn derselben) mit ihrem Aufgange oder mit dem Anfange ihres Fortschreitens im Raume, in welchem sie ihr Daseyn kontinuirlich in absolutem Fortschreiten verbindet und auflöset, in Einheit gesetzt bringt in uns den Begriff der Zeit hervor.

ins Absolute fortschreitenden Verbindens und Auflösens des Seyns besteht, ist keine dieser Fortschreitungen von Einheit zu Einheit die Kleinste, das ist, die Zeit ist in unsrer absoluten Vorstellung ins Unendliche theilbar.

Die Zeit, als Absolute Einheit des Nichtseyns und Seyns, des ins Absolute fortschreitenden Verbindens und Auflösens, hat demnach der Qualität nach die absolute Einheit des Nichtseyns und Seyns, das ist, einen Anfang. Wir sind uns nehmlich bewußt, daß unser Bewußtseyn leer war. Der Uebergang von diesem Leeren in das Seyn, welcher in dem Bewußtseyn als Einheit verbunden steht, ist der Anfang.

Der Gegenstand des Anfangs besteht eben darum, weil das Verbinden und Auflösen im Bewußtseyn ins Absolute fortschreitet, in der fortzusetzenden Einheit des Seyns und Nichtseyns in eben dem Bewußtseyn, so, daß das ins Absolute (ins Unbestimmte) Verbinden des Seyns und das Auflösen desselben in das Nichtseyn, und von dieser wieder in das Seyn, und so

weiter fortschreitet. Dieses ist die Succession (der Abfluß der Zeit.) Die Einheit des Nichtseyns der Succession mit jener des Anfangs ist das Ende.

Die Theorie der Zeit, die aus diesem Prinzip analytisch sich entwickeln läßt, enthält die Grundsätze oder die metaphysischen Anfangsgründe der Geschichte.

Die Quantität der Zeit wird durch die Zahl im Bewußtseyn bestimmt. Bestimmung im Bewußtseyn ist die Einheit mit selbigem. Die Einheit (des Auflösens und Verbindens im Bewußtseyn) ist daher das Merkmal (der Inhalt) dieser Bestimmung (die Zahl.) Zählen heißt also das fortschreitende Verbinden und Auflösen, welches im Bewußtseyn in Einheit gesetzt ist, durch das Verbinden und Auflösen der Einheiten ausdrücken.

Diese Einheit unterscheidet sich von der Kategorie der Einheit dadurch, daß diese nur die Vereinigung im Bewußtseyn überhaupt: die Letztere aber die Einheit des abgesonderten Verbindens und Auflösens ausdrückt.

Da das Zählen als das Verbinden und Auflösen einer bestimmten Größe ein Ganzes bildet, welches durch Einheiten erzeugt wird: so läßt sich dießfalls so wohl das Verbinden und Auflösen der Einheit, als das Verbinden und Auflösen der Vielheit dieser Einheiten in Betrachtung ziehen.

Die Bestimmung des Verbindens und Auflösens der Einheiten an sich und miteinander ist gleichsam die Qualität des Zählens, oder die Formirung der Zahlen und der Zahlzeichen, wo hingegen die Bestimmung des Verbindens und Auflösens der Vielheit der schon formirten Zahlen im Bewußtseyn die Quantität desselben ausmacht.

Die Quantität der Zahlen fängt sohin von der Bestimmung der Einheit im Bewußtseyn als Ausdruck des bestimmten Verbindens und Auflösens an; schreitet zum Gegensatze derselben, zum Zerus als der Auflösung der Einheit, oder dem Zeichen des Auflösens fort, und verbindet dann den Zerus mit der Einheit, welches die Schlußzahl gibt.

Einheit, Zerus und Schlußzahl ist daher der Grund der wirklichen Bestimmung der Zahlen im Bewußtseyn. Es kann aber auch wie beym Raume diese Bestimmung bloß als möglich bezeichnet, d. i., die Bestimmbarkeit angedeutet werden, und dann ist die Möglichkeit des Verbindens und Auflösens in einer bestimmten Einheit der Theil; die Vielheit der Theile ein Aggregat; das Aggregat mit dem Theile in Einheit gesetzt das Ganze.

Die Synthesis der möglichen und wirklichen Bestimmung der Zahlen stellt die Einheit selbst als einen Theil dar, dessen Aggregat als Gegensatz Zwey (das Aggregat zweyer Einheiten) ausmacht, das Ganze aber sich in die Zahl 3 bildet. Zerus als die bestimmte Auflösung der Einheiten, selbst als Theil vorgestellt, gibt in einem Bruche den Nenner, zum Beyspiel 2 bey $\frac{1}{2}$; das Aggregat den Zähler; das Ganze macht die ganze bestimmte Fraktion aus. a) Die

---

a) Um diese Synthesis zu Stande zu bringen, wird der Zerus nicht als vollständige Auflösung der Einheit angenommen, weil er sonst eine gänzliche Zernichtung andeutete; um mit dem Theil in Synthesis treten zu können, muß Zerus nicht als zernichtete Zahl, sondern als bloße Verminderung der Einheit angenommen werden.

Schulßzahl von Einheiten gebildet, das ist, eben das Ganze von gesetzten und entgegengesetzten Einheiten, die Zahl der Einheiten-Reihe (3) kann selbst als ein Theil dargestellt werden; dessen entgegengesetztes Aggregat ist die Zahl Sechse (6); die Schlußzahl Neun (9) als die vollendete Zahlenreihe, wo sohin diese Synthesis der Grund- oder Zahlen-Einheit, und der vollendeten Zahlreihe die Dekade, oder die Zahl, welche durch das Merkmal des Auflösens (Zerus) verbunden mit der Einheit (1: entsteht, das ist, die Zahl Zehn: 10) bildet.

Von dieser Reihenzahl, welche den Schluß der ersten einfachen Reihe und den Anfang der zweyten Reihe angezeigt, werden wieder neue Reihen fortgesetzt. Die Reihenzahlen fangen selbst für sich eine Reihe an, wovon die Reiheneinheit, mit der vollendeten ersten Reihezahl als seinem Gegensatze in Einheit gesetzt, die Zahl 20. 30. 40. u. s. w. bildet.

Nachdem nunmehr die Zahlenformirung bestimmt worden: so kommt die Bestimmung der Vielheit der schon formirten Zahlen im Bewußtseyn in Erwägung zu ziehen.

Hier kömmt nehmlich die Vielheit der gegebenen formirten Zahlenbegriffe entweder mit einander zu vergleichen, oder zu verbinden, wie man bereits oben bey den Begriffen des Maaßes die nehmliche Austheilung aufgestellt hat.

(o)

Es ist dieses die Funktion des Urtheilens; wo hingegen die erste Funktion (die Zahlenformirung) Sache des Verstandes war.

Dieses Urtheilen oder vielmehr das Rechnen besteht in der Komparation und in der Syntheſe der Zahlzeichen.

Die Komparation beschäfftigt sich mit der Gleichheit oder mit der Aehnlichkeit der Zahlen.

Die Syntheſe beschäftigt sich mit dem Verbinden und Auflösen der gegebenen Zahlenbegriffe. Beydes kann einfach und vervielfacht seyn. Das Verbinden heißt Zahlen addiren; das Auflösen ist subtrahiren; das Vervielfachte addiren heißt gegebene Zahlen multiplizieren; das Vervielfachte subtrahiren heißt Dividiren.

Beydes, die Vergleichung und Verbindung zugleich genommen, gibt die Proportion und Gleichungsrechnungen, sohin die totale Verbindung der Rechnungskunde, welche, wenn sie auf bestimmte Zahlen geht,

Arithmetik:

wenn sie unbestimmte Zahlzeichen zum Gegenstand hat,

Algebra

heißt.

Hiebey ist auch noch zu merken, daß es offenbar ist, daß das Verbundenseyn des Vielfachen (der Raum) im Bewußtseyn durch unsre Selbstthätigkeit verbunden und aufgelöst werden könne. Es folgt hieraus offenbar, daß die Zahlenkunde auch bey dem Raum und Maaße in Anwendung gebracht werden könne.

Die Analyse der Materie, als eines Hauptbestandtheiles der aus der Verbindung der Idee des Absoluten und Kontingenten zusammengesetzten Be-

griffe in der Tabelle I.c., und die Bestimmung der aus dieser Analyse neuerdings hervorgegangenen Begriffe in den vorgehenden Tabellen, die wir uns durch die Anwendung unsrer dreyfachen Verstandesoperation in Hinsicht der todten Materie verschafft haben, sind nun wieder in eine Synthese zu bringen.

Diese Synthesis gibt nun durch die Verbindung der synthetischen Begriffe des mathematischen Körpers mit dem Begriff der beweglichen, verbundenen vielfachen Realität, (der Materie) dann durch die Verbindung der zusammengesetzten Begriffe der Zeitreihe mit den Begriffen der Bewegungskraft die Grundsätze der Körperlehre (die allgemeine Physik) dem Stoff nach; der Form nach aber die Lehre der Bewegung, oder der durch körperliche Kräfte hervorgebrachten Veränderung der Körper in Raum und Zeit, so wie die Entwickelung in der Tabelle III. c. anschaulich dargestellt ist. Es ergibt sich hiebey von selbst, daß die mathematischen Grundsätze eben darum, weil die Materie, folglich auch die Körper nach ihrer subjektiven Form in Erwegung zu ziehen sind, in der Physik ihre volle Anwendung haben, insofern nehmlich die

Quantität der Kräfte sich dem Bewußtseyn, wie z. B. bey den mechanischen Kräften, darstellen; insofern aber die Quantität dieser Kräfte und ihre Wirkung unserm Bewußtseyn nicht anschaulich dargestellt und darinn nicht festgehalten werden kann wie bey den magnetischen, elektrischen und chemischen Kräften: so war bisher die Anwendung der Mathematik bey diesen Kräften unmöglich.

Derjenige, welcher besser als ich in der Physik bewandert ist, wird richtiger und genauer diese abgeleiteten Prinzipien der Physik aus den von mir aufgestellten Hauptgrundsätzen vortragen können; indeß bin ich aber gewiß, daß durch die Fehler, die ich etwann aus Unkunde physischer Kenntnisse hier gemacht habe, doch die Möglichkeit der Deduktion der physischen Grundsätze aus meinen Prinzipien nicht aufgehoben werde.

Die Materie ist eine todte, oder eine lebende zu absoluten Zwecken in Zeit und Raum selbst wirkende (die organische bildende Kraft), wovon der Stoff (das Bildende und Ausbildende) als Kausalität, dann die Form (die

Bildung zu absoluten Zwecken im bestimmten Raum und Zeit) zu betrachten kömmt.

Die Synthesis dieser abgeleiteten Prinzipien gibt die Lehre vom Organism der Körper, und begründet die Lehre von den organischen Körpern der Thiere und Pflanzen.

Wir sind nun in der vorausgeschickten Abhandlung in Hinsicht des aufgestellten allgemeinen Erkenntniß-Prinzips und der Entwickelung der Bestandtheile desselben so weit vorgerückt, daß wir

a. nunmehr das Grundprinzip aller unserer Erkenntnisse, nehmlich die Anschauung unsers freythätigen und gegebenen Bewußtseyns, als den Inhalt aller Grundbedingungen der Erkenntniß festgesetzt, und die objektive Realität desselben in der Anschauung eben dieses selbstthätigen Bewußtseyns nachgewiesen finden; wir haben dadurch

b. eine objektive, intuitive, apodiktische, nehmlich auf unmittelbare Anschauung des Dinges an

sich, gegründete, folglich a priori feststehende metaphysische Gewißheit der von uns selbst nicht abhängigen Existenz unsers selbstthätigen Bewußtseyns, ich sage, der von uns nicht abhängenden, d. i., der nothwendigen Existenz unsers Bewußtseyns, und nicht in Ansehung der Entstehung desselben a); wir haben uns

c. aus dieser freyen Anschauung apodiktisch überzeugt, daß, was nicht durch freye absolute Handlung existirt, durch Nichts (welches unmöglich ist) existiren müßte; daß mithin,

---

a) Man stoße sich ja nicht, da ich sage, daß wir eine Gewißheit a priori von unsrer Existenz haben. Eine Erkenntniß a priori heißt nicht, daß man sie schon vorder Erfahrung haben müße; sie kann mit der Erfahrung entstehen; aber ich muß ohne Bezug auf die Erfahrung einsehen, daß das Objekt meiner Erkenntniß so und nicht anders seyn müße, wie ich es erkenne; ich muß daher die absolute Nothwendigkeit einsehen, daß das Objekt, wenn es nur in der Anschauung vorkömmt, ist (existirt), als das, für das ich es anschaue — das Ding an sich. eben durch die freye Anschauung meiner selbst sehe ich aber ein, daß die absolute Handlung von meinem Bewußtseyn als Gegebenem Angeschauten wesentlich differire, und eben so bin ich auch mit voller Evidenz überzeugt, daß das Produkt der absoluten Handlung, das Merkmal (der Begriff), oder der Gedanke derselben wesentlich

weil wir evident gewiß sind, daß unser frey angeschautes Bewußtseyn, unsre freye Anschauungs-Handlung sich seine Existenz schlechterdings nicht zu verdanken habe, wir selbst nur zufällig (kontingent), das ist, nicht durch uns (ungeachtet der unumstößlichen Gewißheit unsrer Existenz) als kontingente Wesen existiren; daß wir also,

---

von der Handlung und dem Bewußtseyn sich unterscheide; ferner bin ich gewiß, daß der Gegensatz meiner frey angeschauten Existenz von dem durch die absolute Handlung von allem Entleerten, dem Nichts absolut nothwendig differire; und so bin ich dann a priori mit absoluter Nothwendigkeit in der freyen Anschauung der von einem bloßen Gedanke (Begriffe und Idee) und von dem Nichts schlechterdings nothwendig differirenden und im Gegensatz stehenden Existenz gewiß; und eben so gewiß bin ich, daß ich mich der Existenz meines Bewußtseyns durch meine freye Handlung nicht entledigen könne; daß mithin mein individuelles Bewußtseyn in dieser Hinsicht auch nothwendig existire, und gerade so, wie es ist, existire, indem ich sonst ganz ein anders Ich seyn müßte. Dadurch will ich aber nicht sagen, daß diese Existenz schlechterdings nothwendig, das ist, durch sich selbst durch die freye Handlung existire; sondern ich bin vielmehr gewiß, daß ich durch meine angeschaute freye Handlung nicht existire, ungeachtet ich meiner Existenz schlechterdings gewiß bin; zugleich ist es mir aber auch in eben der freyen Anschauung unumstößlich klar, daß das, was nicht durch absolute

d. wenn wir unsre Entstehung nicht dem Nichts zuschreiben wollen, ein in allem Betracht absolut handelndes Wesen anzunehmen, und an selbiges zu glauben genöthiget seyn. Und so haben wir dann durch die freye Anschauung unsers freythätigen Bewußtseyns, das ist, durch unsre Vernunft im Bezuge auf unser nothwendiges gegebenes Daseyn und Wesen der Analyse in ein

absolutes, und kontingentes Wesen

mit apodiktischer Gewißheit und zwar in Hinsicht auf die objektive Realität derselben uns überzeugt.

Wir haben

e. die unumstößliche apodiktische Gewißheit der absolut nothwendigen Existenz eines absoluten Wesens, und zwar in allem Betrachte, in Hinsicht auf

---

Handlung geschieht, schlechterdings Nichts seyn würde, weil nach der Hinweglassung der angeschauten Realität der freyen Handlung schlechterdings Nichts übrig bliebe, welches aber unmöglich ist; und so bin ich dann schlechterdings nothwendig, folglich a priori meiner Existenz, der Realität meiner absoluten Handlung, der Unzertrennlichkeit derselben von meiner Existenz, die ich nicht absolut finde, folglich meiner Zufälligkeit, sohin auch der schlechterdings unausweichlichen Nothwendig-

Form und Stoff, Wesenheit und Handlung, in Hinsicht auf seine eigene und anderer Wesen Existenz, und zwar mit der nehmlichen Evidenz, als wir selbst uns als Kontingente Wesen existirend anschauen, festgesetzt. Die freye Anschauung Unsrer selbst überzeugt uns, daß sich unser freyer Anschauungsakt keineswegs auf unsere eigene Existenz ausdehne; daß wir eben deßwegen diese unsre Existenz nicht uns selbst, und unsrer Freythätigkeit zu verdanken haben; und daß wir somit uns selbst, so wie alles, was durch einen freyen Handlungsakt sein Daseyn nicht erhält, als zufällige (kontingente) Wesen annehmen müßen.

Wir überzeugten uns ferner durch unsre eigne freye Anschauung, daß wir außer unserm freyen Handlungsakt von einem absoluten Wesen, oder dessen Eigenschaften keine unmittelbare Anschauung haben, sondern daß wir nur die

---

keit, ein in allem Betracht absolutes Wesen anzunehmen, das ist, an selbiges zu glauben gewiß, wenn ich anders nicht dem Nichts alle Existenz und dessen Entstehung zuschreiben soll.

Idee dessel̃ben in uns erzeugt; daß wir aber dieser Idee des Absoluten (Stoff und Form in Einheit gesetzt) durch unsre eigne kontingente Existenz genöthiget, Realität und zwar in dem vollkommensten Umfange, nicht nur allein in Hinsicht auf die Handlungsform, sondern auch in Ansehung des Stoffes beylegen müßen; daß wir somit ein Daseyn, Natur und Wesen annehmen müßen, das der absolute Grund seiner selbst zugleich, als Subjekt- Objekt sich selbst anschauend und absolut, und alle andere Wesen durch einen absoluten Akt produzirend existirt.

Diese Idee wird von uns bloß gedacht, und nicht angeschaut; aber unsre reelle freye unmittelbare Anschauung Unsrer selbst leistet uns für die Realität dieser Idee, und für die Dependenz unsers Daseyns von dem absoluten Handlungs- oder Schöpfungsakte dieses absoluten Wesens Garantie, so daß wir ebenso wenig die Annahme der Existenz dieses absoluten Wesens aufzugeben vermögend sind, als wir die Gewißheit von unserm Daseyn aufgeben können,

Und so ruht der Glaube an ein höchstes absolutes Wesen auf einem eben so festen Grundstein, als unsre eigene von uns unmittelbar angeschaute Existenz, und es besteht daher auch der Glaube an selbiges in nichts Anderm, als in der nothwendigen Vereinigung unsrer angeschauten zufälligen Existenz mit einem nothwendigen vorausgesetzten absoluten Grunde.

Der freye Anschauungsakt, der sich selbst und unsre Existenz als reell, und zufällig uns vorstellt, ist der nehmliche Akt, der den Gedanken, die Idee des Absoluten, von der wir als wesentlichen Form unsrer eigenen Handlung einen Begriff haben, durch die Vereinigung der Form mit einem uns zwar unbekannten und unbestimmten, folglich auch für uns als begründete und producirte Wesen niemals ganz begreifbaren Stoff zur Realität empor hebt.

Diese Idee (Vernunftbegriff) von dem absoluten Wesen, welche wir als Merkmal desselben in einen Gedanken zusammen fassen können, ist und bleibt da-

Her für uns unbegreiflich, weil wir selbe, da wir kontingent, folglich producirt sind, unmöglich in die unmittelbare Anschauung bringen können, ungeachtet ihre Realität sich uns mit apodiktischer Nothwendigkeit aufdringt. Das Begründete kann niemals der Grund selbst seyn; und wenn daher das Begründete selbst ein Bewußtseyn ist: so kann es den Grund in dem Bewußtseyn nach seinem ganzen Umfange unmöglich ausdrücken.

So wie uns daher die Analyse unsers freythätigen Bewußtseyns die Abtheilung der Wesen in ein absolutes und ein kontingentes Wesen darstellt; so haben wir nun auch bereits weiter

f. die Analyse der kontingenten Wesen in Materie, und Bewußtseyn fortgeführt.

Alles, was wir bereits ausgeführt haben, und aus unserm gegebenen Bewußtseyn sich entwickeln läßt, sammelt sich wieder in den synthetischen Begriffen von Wesen (Ens) und Natur.

Alles, was ich sohin in diesen beiden Begriffen vereiniget finden kann, besteht in dem totalen Zusammenhange derjenigen Begriffe, die wir in der Tabelle I. a. b. und c. entwickelt haben.

Die Totalsynthese dieser Begriffe stellt uns ein einfaches, individuelles, thätiges Wesen, Kraft und Handlungsvermögen vereiniget mit einem vielfachen, Eindrücke leidenden Attribut dar, nehmlich das thätige und leidende Bewußtseyn. Wir können diesem einfachen Wesen, als Subjekt-Objekt eine vielfache bloß objektive Kraft und Thätigkeit, die Materie entgegensetzen; und so führt uns dann die Analyse unsers Bewußtseyns in der Synthese der aus selbigem entwickelten Begriffe auf den Begriff von Natur und Wesen, in deren Totalbestimmung sich nothwendig die zween Gegensätze,

Bewußtseyn und Materie

vereinigen.

Vergleichen wir nun diese neue Analyse mit den weitern Bestandtheilen unsers freythätigen Be-

wußtseyns mittelst der Idee des Absoluten: so finden wir in der Anschauung unsers Selbst, daß die Idee des Absoluten sich zwar nicht in unserm Bewußtseyn als Wesen, aber doch mit seiner Handlung vereinbart anschauen lasse. Wir finden daher unser Bewußtseyn als ein freyhandelndes a); wir finden es aber auch als ein gegebenes nothwendiges Wesen; wir können daher das Bewußtseyn in den zwey entgegengesetzten Qualitäten der freyen Handlung, und des Gegebenen betrachten.

In Hinsicht der Materie fanden wir, daß wir dieselbe als Kraft mit der Idee des Absoluten nicht vereinigen können, weil sie niemals als Subjekt, sondern nur als Objekt erscheinen kann. Indessen können wir aber doch bey dieser Vergleichung der Materie mit der Idee des Absoluten nicht widersprechen, daß wir die Materie als absolut für ein Bewußtseyn zum Objekt bestimmt betrachten können, und daß die Materie als Kraft zum Wirken nach abso-

a) Die Verbindung des Absoluten mit der Handlung macht den Begriff der Handlungsfreyheit aus.

luten Zwecken bestimmt seyn könne; dieses führte uns dann zu der Deduktion der Grundsätze der Mathematik, der Physik, des Organism.

Tabelle III. a. b. c. d.

Nun bleibt uns dann nichts mehr übrig als die Analyse des freythätigen und gegebenen Bewußtseyns in Hinsicht der aus seinen einfachen Urbestandtheilen entstandenen zusammengesetzten Begriffe; welches nunmehr der fernere Gegenstand meiner Untersuchung seyn wird.

Tabelle IV. a.

Die Analyse unsers Bewußtseyns schließt auf einer Seite in Hinsicht auf das Gegebene unter den synthetischen Begriffen von Wesen und Natur alle die Grundbedingungen ein, welche in ihrer Totalvereinigung die Natur des Bewußtseyns als einer einfachen individuellen Wesenheit und Kraft, vereiniget mit den in eben diesem Bewußtseyn vorkommenden vielfachen, speciellen Attributen und Produkten, ausmachen.

Diese Analyse unsers Bewußtseyns verschaffte uns aber auch auf der andern Seite die Idee

des Absoluten und Kontingenten. Wir finden unser Daseyn dem Stoff nach in der Reihe des Letztern versetzt; der Form nach aber finden wir unsre Natur mit dem Vermögen absolut (frey) zu handeln begabt.

Vereinigen wir nun beyde diese Bestandtheile des freythätigen und nothwendigen Bewußtseyns, welche Beyde wir durch die erste Grundanalyse erhalten, und hernach in ihren einfachsten Grundbedingungen zerlegt haben, wieder miteinander, um es dann wieder in seinen zusammengesetzten Eigenschaften näher zu betrachten: so steht in einer neuen Abtheilung das Bewußtseyn als Gattung unter dem synthetischen Begriffe eines zufälligen Wesens neben seinem Gegensatze, der Materie.

Die Untersuchung dieses zusammengesetzten Ganzen führt uns mittelst einer neuen Analyse auf neue Glieder, die aus den zusammengesetzten Grundbedingungen als neue Begriffe sich darstellen. Die Totalsynthese des Bewußtseyns mit dem Absoluten enthält nehmlich

a. die mit dem Begriffe der individuellen, einfachen Wesenheit zusammengesetzte Begriffe von Vermögen und Kraft, als absolut gesetzt, das ist, nicht durch eigene absolute Handlung, sondern als absolut (selbstständig) und als absolut (frey) handelnd, gesetzt.

b. und dessen Gegensatz, das nothwendige Bewußtseyn, nehmlich die einfache, individuelle Wesenheit und Kraft, welche zwar absolut selbstständig existirt, aber nothwendig (durch Reaktion) wirkt, in Verbindung mit dem leidenden Bewußtseyn, als besonderer Species des Bewußtseyns, welche aus vielfachen Attributen und Produkten besteht. S. Tab. I. c.

Jenes, das freyhandelnde Bewußtseyn verschafft uns einen neuen Begriff, den Geist oder das Vernunftwesen; das Letztere den Begriff der Seele.

Beyde Begriffe enthalten als synthetische Ganze wieder zusammengesetzte Glieder, und führen uns dann nach der Grundanalyse des Bewußtseyns auf das Seyn und Han-

deln, oder, da das Handeln die wesentliche Form des Daseyns ausmacht, auf den Stoff und die Form des Bewußtseyns.

Der Geist oder das Vernunftwesen betrachtet in Hinsicht auf den Stoff (das Vermögen frey zu handeln) gibt die Geisteslehre (rationelle Psychologie); die Form, oder das freye vernünftige Handeln zweckt entweder ab auf die Bestimmung der Thätigkeit selbst, oder seines Seyns als Subjekts-Objekts; jenes ist das Wollen, dieses das Vorstellen; um nehmlich etwas mit seiner Thätigkeit, oder mit sich (dem Subjekt-Objekt) in Einheit zu setzen.

Das vorstellende Subjekt bestimmt, oder verbindet entweder frey mit sich selbst das Objekt unmittelbar, und heißt freyes Anschauen; oder das Merkmal des Objekts, und heißt Denken.

Das subjektive freye Anschauen seiner selbst, als des gegebenen, vereinten Stoffes und Form führt uns auf die metaphysische Analyse seiner Selbst,

und gibt uns durch Zusammensetzung der durch diese Analyse gefundenen Begriffe die Metaphysik, oder die metaphysischen Grundsätze.

Die mittelbare Bestimmung der freygemachten subjektiven Form, als Merkmals des Objekts in unserm Bewußtseyn verschafft uns die Realdefinition des Denkens, und die Entwickelung derselben führt uns auf die Grundsätze der Logik.

Die mittelbare Bestimmung der freygemachten objektiven Form in Bezug auf den Stoff verschafft uns die ästhetischen Begriffe der Einstimmung des Stoffes und der Form, und die Zusammensetzung derselben giebt die Grundsätze der Aesthetik.

Das Freyhandelnde, als Wollen kann nun subjektiv mit sich selbst verglichen, oder mit andern gleichen freyen Handlungen objektiv in Vergleichung gesetzt werden.

Wird es mit sich verglichen: so stellt sich in selbigem, da es als wirklich in der Anschauung

vorkömmt, die Möglichkeit desselben, und dann die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit (die Nothwendigkeit) dieses Wollens zur weitern Betrachtung dar. a)

Die Möglichkeit des freyen Wollens besteht darin, zu thun, was ihm beliebt, und eben deßwegen dann auch ist die Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit des Wollens keine absolute Nothwendigkeit, sondern nur ein Sollen, wenn es nehmlich etwas zu Stand bringen will; weil ein absolut frey handelndes, in Hinsicht seiner Existenz aber beschränktes Wesen seinen Handlungs-End-zweck in sich nicht setzen kann, sondern denselben in dem Prinzip, von dem es als kontingentes Wesen abstammt, aufzusuchen genöthiget ist.

Wie nun dieser Endzweck des freyen Willens beschaffen seyn solle, hierüber ist das nachzulesen, was oben bereits S. 102. und folg. ausge-

---

a) Denn jede philosophische Untersuchung geschieht in dreyfacher Form. Ist das Wirkliche gegeben: so bleibt noch das Mögliche und Nothwendige zu untersuchen. Man sehe Tabelle I. a.

führt worden ist, wo auch dieses Prinzip als Grundgesetz der Moral vollständig deduzirt ist.

Das Können, oder die Möglichkeit des freyen Wollens, wenn selbiges objektiv in Hinsicht auf äußere Objekte betrachtet wird, ist in Rücksicht seiner Selbst vollkommen frey; aber in Vergleichung mit andern freyen oder nicht freyen Objekten wird ihm gleichfalls ein Thun entgegengesetzt, welches dann in Hinsicht der innern Möglichkeit das eigene Thun beschränkt.

Und eben deßwegen ist in dieser Betrachtung das freye Können kein absolutes, sondern nur, insofern demselben kein Widerstreit entgegen steht, ein Dürfen.

Hier biethen sich daher zweyerley Objekte, nehmlich freye, oder nichtfreye Handlungen, als entgegengesetzt dem Willen eines Subjektes dar.

Sucht nun das Subjekt seinen ihm entgegengesetzten Widerstreit selbst durch Einheit

des gleichen Wollens in Einstimmung zu setzen: so verschafft dieses die Richtschnur, sich nach fremdem Wollen zu richten um das fremde Wollen (den Widerstreit mit dem seinigen) in Einstimmung zu bringen; dieses ist der Grundsatz der Klugheitslehre.

Versucht aber das freye Subjekt, dem fremden Wollen sein eignes Wollen aufzudringen: so findet es an selbigem einen vollkommen gleichen Widerstand (Reaktion), weil beyde Wollen absolut frey handeln können, folglich sich auch einander absolut gleich sind.

Die vollkommene Gleichheit des sich entgegengesetzten freyen Willens ist demnach derjenige Grundsatz, welcher die Rechtswissenschaft in ihrem ganzen Umfange enthält, so wie ich solches bereits in dem

„Versuche über die Darstellung einer im Ur„grundsatze des Rechts gegründeten, und in „allen Theilen vollendeten Theorie der Na„turrechts-Wissenschaft 1807

ausgeführt habe.

In Hinsicht auf materielle Kräfte muß sich die freye Kraft, um etwas nach seinem Verlangen zu Stande bringen zu können, nach der Beschaffenheit der ihr entgegengesetzten, selbst wirkenden, dynamischen und organischen, oder mechanischen Naturkräfte richten; jenes gibt die Kunstlehre und die Grundsätze der freyen Künste; letzteres aber das regulative Prinzip der Handwerke.

So theilt sich also das freyhandelnde Bewußtseyn des Geistes in Hinsicht des Stoffes in die Vernunftlehre; und in Hinsicht auf die Form in die Grundsätze des freyen Handelns (des Wollens oder Vorstellens) ab.

Das Bewußtseyn selbst ist nun aber auch ein nothwendiges (gegebenes). Dieses ist nun noch in Erwägung zu nehmen.

Das gegebene Bewußtseyn, die einfache individuelle Wesenheit, Vermögen und Kraft, vereinigt mit einem vielfachen accidentellen Pro-

dukte als Spezies des Bewußtseyns, gibt den Begriff der Seele; sohin enthalten die sich aus dieser Entwicklung ergebende Grundsätze die Seelenlehre (Psychologia animalis), welche entweder das Seyn oder die Kraft betreffen.

Geht nehmlich die einfache, individuelle Kraft auf das Seyn: so heißt es Vorstellen, und besteht aus der (jedoch nicht absolut) selbst wirkenden Vorstellung in der Einbildungskraft, oder in dem durch äußere Eindrücke gegebenen Produkte, in der Empfindung.

Insofern die Kraft auf sich selbst geht, heißt sie Willkür (Arbitrium); das Produkt in der leidenden Spezies des Bewußtseyns, heißt Gefühl.

Die ganze Zusammensetzung der aus der Vergleichung der Synthesis dieser Bestandtheile sich ergebenden Grundsätze gibt die vollständige Seelenlehre.

Die Synthesis der Seelen- und Geisteslehre mit der Körperlehre verschafft uns die Grundsätze der allgemeinen Anthropologie.

So haben wir nun aus der Anschauung des Bewußtseyns mittelst der Analyse desselben die Grundbedingungen unserer Erkenntnisse in den ontologischen Begriffen, Ideen und Urtheilen hervorgebracht.

Diese Bestandtheile selbst miteinander in Verbindung gebracht öffneten uns neue Erkenntnißquellen mittelst der Idee des Absoluten und des Kontingenten; welches uns dann wieder zu einer neuen Synthese dieser entwickelten Bestandtheile führte.

Wir konnten nehmlich die Abtheilung der kontingenten Wesen, Geist, Seele und Materie objektiv miteinander in Verbindung setzen, und dieses verschaffte uns die allgemeine Antropologie; und nun bleibt uns nichts übrig, als das Geistige und nicht Geistige, Materie und Körper nebst dem Organism, als kontingente Objekte mit dem absoluten Wesen in Vergleichung und Verbindung gesetzt zu betrachten.

Dieses verschafft uns die Lehre des Universums, die Kosmologie,

das ist, die Lehre der Vergleichung, oder Verbindung der Totalität der kontingenten Wesen, Materie und Bewußtseyn mit dem unendlichen absoluten Wesen.

Diese objektiven Bedingungen aller unserer Erkenntnisse, d. i., die Prinzipien aller Wissenschaften können wir hier in allen ihren entwickelten Bestandtheilen, in der Kosmologie, Anthropologie, Geisteslehre, Rechtswissenschaft, Mathematik, Physik, Theologie, Metaphysik 2c. nun auch subjektiv wieder mit unserm freythätigen Bewußtseyn, von welchem wir ausgegangen sind, in ein Ganzes unter dem generellen Titel der Philosophie vereinigt denken, welche, wenn sie sich auf das Bewußtseyn als den Umfang aller in ihm vorkommenden Kenntnisse geht, die philosophische Theorie bezeichnet; insofern aber eben diese philosophischen Kenntnisse Einflüsse auf die Leitung unsrer Handlungen haben, die praktische Philosophie ausmacht. Derjenige, der die Grundsätze, das ist,

die Realdefinition der Wissenschaften und die regulative Vereinigung derjenigen Kenntnisse, die sich nicht vollkommen bis zu ihrer Entstehung erschöpfen lassen, sammt den genau bestimmten Gränzen derselben untereinander und mit ihren analytischen Entwickelungen in einem allgemeinen Urgrundsatze alles Wissens, in seinem Bewußtseyn vereinigt anschaut, und zu denken vermögend ist, und der nach diesen Grundsätzen seine Handlungen einrichten kann und will, ist ein Philosoph im strengsten Sinne.

Die Anwendung dieser Prinzipien und Grundbegriffe auf die Natur, oder die Thatsachen des Bewußtseyns im Besondern sind Sache der Urtheilskraft. Die objektive Entwickelung derselben geschieht nur unter der Leitung der in der vorgehenden Deduktion sich hervorgebenden Grundsätze; dieselbe gehört daher hieher nicht, und man kann sohin das Gebieth der Philosophie, da man ihren Grund- und Schlußstein aufgedeckt, und dasselbe im Allgemeinen in seine wesentliche Bestandtheile vertheilt hat, hier ohne Anstand schließen.

Nach der vorausgeschickten Deduktion wäre also die Aufgabe, ein oberstes Prinzip (Principium cognoscendi) in Hinsicht aller Wissenschaften herzustellen, worin die untergeordneten Prinzipien in eine nothwendige systematische Ordnung zusammengefaßt sind, aufgelöst.

Daß die Folgen hievon von gröster Wichtigkeit für die Wissenschaften seyn müßen, wird wohl niemand widersprechen.

Alle Wissenschaften und Kenntnisse erhalten durch ihre Prinzipien eine ausgezeichnete Sphäre und bestimmte Gränzen, durch welche sie sich von einander genau unterscheiden.

Willkürliche Systeme und Einmischungen heterogener Grundsätze in das Gebieth menschlicher Kenntnisse und Wissenschaften werden durch ein solch' allgemeinnothwendiges System verdrungen; die wandelbaren Behandlungen der Wissenschaften hören auf, und machen einer einförmigen und gleichen Lehre Platz.

Die Metaphysik, welche aus dem verjährten Rechte getrieben worden, erhält ihre Würde wieder.

Sophistische Verdrehungen und Streitigkeiten, die bey dem Mangel ächter Prinzipien entweder mittelst Aufstellung falscher Grundsätze, oder durch seichte oberflächliche Deduktion die größte Verwirrung in dem Gebiethe der bisher unbezweifelten Wahrheiten und Wissenschaften veranlaßten, können nun leicht durch Hinweisung auf den obersten Grundsatz der Wissenschaften in ein helles Licht gesetzt, und die aus dieser Verwirrung entstandenen Irrthümer durch eine gründliche Widerlegung bey Seite geschafft werden.

Man wird keine Wissenschaft zu suchen brauchen, wo keine möglich ist; noch die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Behandlung aufgeben, oder in Zweifel ziehen, wo das Prinzip und dessen Beziehung auf Realität diese Möglichkeit außer Zweifel setzt.

Es wird von selbst einleuchten, daß von allem, was erst durch sinnliche Eindrücke in unser

Bewußtseyn kommen kann, und überhaupt von allem, was nicht durch unser selbstthätiges Bewußtseyn seine Entstehungsform erhält, kein konstitutives Prinzip, keine genetische Definiton, sondern nur ein regulatives Prinzip aufgestellt werden könne.

Man wird daher das, was sich von Dingen an sich in Hinsicht ihrer Entstehungsart, oder wenigstens ihres im unmittelbaren Bewußtseyn vorkommenden Wesens, das ist, a priori bestimmen läßt, leicht von dem unterscheiden, was wir a posteriori durch Einwirkungen der Dinge in Erfahrung bringen. Durch den Besitz der ächten Prinzipien und der Realdefinitionen ist man auch der Nothwendigkeit enthoben, stets bey jedem vorkommenden Falle blind nachzubethen; man ist selbst im Stande, wenn man anders sich im Denken übt, den ersten Gründen noch unentwickelter Gegenstände des Denkens an dem Leitfaden der Prinzipien nachzuspühren, und sie ins Klare zu bringen.

Man will hier nicht sagen, daß keine ab-

sichtliche und boshafte Verdrehungen des menschlichen Wissens mehr den Verstand in Verwirrung setzen, oder daß keine schiefe Urtheile in wissenschaftlichen Gegenständen mehr entstehen können; aber dieß wird man doch nicht widersprechen wollen, daß diese Verirrungen und Verdrehungen der menschlichen Erkenntnisse durch den Besitz der ächten Prinzipien leichter entdeckt, und gehoben werden können, als wenn man die Wissenschaften nur rapsodisch und aus bloßen Nominaldefinitionen erlernt hat

Noch ein großer Vortheil entsteht auch durch die Ableitung der metaphysischen Begriffe aus einem Erkenntnißprinzip dadurch, daß man nun die abstrakten Begriffe in ihrer Entstehung und in ihrem Ursprung kennt, und sie nicht bloß durch gleichlautende Worte, wie bisher, erklären muß. Man kann nun auf die Entstehungsform und den Originalstoff selbst hinweisen, von dem sie hergenommen sind; man hat daher von ihnen entweder, wenn sie einfach sind, die Hinweisung auf ihre reellen Gegenstände; oder wenn sie zu-

sammengesetzt sind, kann man zeigen, von welchen reellen Bestandtheilen sie abstrahirt sind; hieraus läßt sich schließen, welchen Vortheil dieses haben müße, da man nicht durch irrige Ansichten, oder durch falsche Synthesen in Gefahr läuft, schon im Urgrund seiner Erkenntniß selbst zu fehlen oder zu straucheln.

Beleuchtung des Schellingischen Idealism.

Die voraus geschickte Analyse unsers selbstthätigen Bewußtseyns setzt uns nun auch in Stand, den sogenannten Idealism überhaupt von allen Seiten zu beleuchten, besonders jenen, durch welchen sein Erfinder eine unerschütterliche Schutzwehre gegen den Kantischen Kriticism und den Scepticism überhaupt in der unmittelbaren Anschauung des Absoluten für immer gefunden zu haben wähnt.

Hören wir die Begründung dieses Systems aus dem Munde des Urhebers selbst, so wie er solche in der Abhandlung „Bruno oder über

das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" vorträgt.

Der Verfasser dieser Abhandlung setzt den Endzweck der Philosophie darin, daß dieselbe die Möglichkeit eines absolut Ersten, in welchem sich alle Gegensätze vereinigen als die eine und einzige Idee der höchsten Schönheit und Wahrheit, aufdecke.

Seite 38 bestimmt er seine Absicht, zu führen

„auf die Idee dessen, worin alle Gegensätze nicht sowohl vereiniget als vielmehr „Eins, und nicht sowohl aufgehoben als vielmehr „gar nicht getrennt sind;

hiebey, fährt er fort, sind nur zwey Fälle möglich:

„entweder die Einheit, welche den Gegensatz „sich entgegen stehend hat, als Erstes zu „setzen; alsdann wird sie aber selbst mit ihrem Gegensatz gesetzt; oder die „Gegensätze, alsdann aber werden sie ohne „die Einheit gedacht, welches unmöglich ist,

„denn alles, was sich entgegen gesetzt ist,
„ist es wahrhaft, und auf reelle Weise nur
„dadurch, daß es in einem und demselben
„gesetzt seyn soll.

Diese letztere Einheit muß Seite 39 dergestalt gedacht werden:

„daß, da wir die Einheit aller Gegensätze
„zum Ersten machen, die Einheit selbst aber,
„zusammt dem, was der Gegensatz genannt
„wird, selbst wieder und zwar den höch-
„sten Gegensatz bildet, wir, um jene Ein-
„heit zur höchsten zu machen, auch diesen
„Gegensatz zusammt der Einheit, die im Ge-
„gensatze steht, darin begriffen denken, und
„jene Einheit als dasjenige bestimmen, wo-
„rin die Einheit und der Gegensatz, das
„sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen Eins
„ist.

Aber, wird man sagen, hat nicht die höhe-
re Einheit, in der die Einheit mit dem
Gegensatz in Einheit gesetzt werden soll, selbst
wieder einen Gegensatz, der mit dieser in
Einheit gesetzt werden muß? Scheint es also

nicht aus diesem Gesichtspunkt, daß keine reine Einheit denkbar sey, die nicht wieder durch einen Gegensatz getrübt wäre? Seite 40.

Um diese Einwendung zu heben, fährt der Verfasser fort, ist zu beweisen, daß die höhere Einheit keinen Gegensatz in Ansehung der untergeordneten Einheit mit ihrer Differenz entgegen stehend habe, weil sie sonst selbst einen Gegensatz hätte, welches gegen die Voraussetzung läuft.

Die untergeordnete Einheit und der Gegensatz kann nun weiter auf eine zweyfache Art sich entgegengesetzt gedacht werden, nehmlich entweder als getrübt und beziehungsweise, wie z. B. zwey Körper entgegengesetzter Natur, die sich mischen können, und dadurch eine dritten hervorbringen; oder aber sie sind absolut entgegengesetzt, wie z. B. das Bild und der Gegenstand, in Ansehung dessen kein Drittes gedacht werden kann, worin das Bild in den Gegenstand, oder dieser in jenes übergehen könnte.

Von jener Art kann ich, um auf ein Erstes

und Höchstes zu kommen, die Einheit zwischen der untergeordneten Differenz und dem Gegensatze nicht denken, weil in diesem Falle die Einheit und der Gegensatz nur beziehungsweise denkbar ist, folglich kein Erstes wäre.

Eben so kann zwischen der höhern Einheit, und zwischen der untergeordneten Einheit und dem Gegensatz keine beziehungsweise Einheit und Gegensatz gedacht werden, weil sonst wieder dieses mit der Voraussetzung, daß die höhere Einheit ein Erstes seyn solle, im Widerspruch stünde.

Die höhere Einheit, welche die Einheit und Differenz vereinigen soll, müße also schlechterdings als aufgehoben gedacht werden; und da also ein Erstes seyn muß, so sey dieses nur dadurch möglich, daß das,

„was sich absolut entgegen gesetzt ist, auch „absolut Eins sey.

Die Einheit, welche den absoluten Gegensatz in Einheit bringt, ist also auch absolut:

„was absolut und unendlich entgegengesetzt ist,

„kann auch nur unendlich vereiniget seyn.

Seite 44 — 45.

„Und was unendlich vereiniget ist, kann in „Nichts und niemals sich trennen; was „also niemals und in Nichts getrennt, und „schlechthin zusammen gefügt ist, ist eben dar„um sich schlechthin entgegengesetzt.

Oder, wie er sich Seite 50 von dem Endlichen und Unendlichen, dem Anschauen und Denken, als absolut Entgegengesetzten erklärt,

„diese beyde Entgegengesetzten müßen nicht „bloß in einem Dritten, sondern an sich, „und vor der Trennung Eins, und „nicht sowohl zugleich, als vielmehr auf „völlig gleiche Weise die Eigenschaften alles „andern seyn.

Oder Seite 69.

„Im Absoluten sind Seyn und Nichtseyn „unmittelbar zusammen geknüpft.

Seite 56.

„In Bezug auf diese höchste Idee ist kein

„Unterschied des Seyns und Nicht-
„seyns, so wenig als der Begriff der Un-
„möglichkeit darin denkbar ist.

Seite 53. richtet der Verfasser seine Untersuchung auf die Art der Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen in dem Höchsten. „In „diesem höchsten Wesen ist dem Verfas-
„ser Seite 54. eine absolute Ungetrenntheit
„beyder, so daß das Wesen zwar des Ab-
„soluten weder das Eine noch das Andere
„von beyden, eben deßwegen aber absolut ist,
„alles aber, was ist, in Ansehung jenes Ab-
„soluten, indem es real unmittelbar ideal
„ist; und so sind in demselben, worin das
„Ideale von dem Realen und dieses von jenem
„ungetrennt ist, auch die Vielheit mit der Ein-
„heit, die Gränze mit dem Unbegränzten
„Eins und auf absolute Weise verknüpft.

Bey unserm Erkennen aber ist dieses umgekehrt,
„indem das, was ideal ist, der Begriff als
„bloße Möglichkeit, das aber, was real ist,

„oder das Ding uns als Wirklichkeit er-
„scheint; in dem unendlichen Absoluten entge-
„gen, in der gränzenlosen Realität erblicken
„wir die unendliche Möglichkeit aller
„Wirklichkeit, in der Gränze dagegen
„die Wirklichkeit derselben, daß also die
„Negation hier zur Position und die Position
„zur Negation wird;

folglich ist in dieser Idee das Nichts das Et-
was, und das Etwas das Nichts.

In uns entgegen,

„in dem endlichen Verstande, verglichen mit
„der höchsten Idee und der Art aller Din-
„ge in dieser zu seyn, erscheint alles umge-
„kehrt, und wie auf den Kopf gestellt, unge-
„fähr so wie Dinge, die man in einer Was-
„serfläche abgespiegelt sieht. Diese unsere verkehr-
„ten Begriffe sind daher falsch, und in An-
„sehung jener höchsten Idee ganz oh-
„ne Bedeutung.

Seite 69. „Die existirenden Dinge und die Be-
„griffe derselben sind im Absoluten auf keine

„andre Weise, als auch die nicht existirenden
„Dinge und ihre Begriffe, nehmlich in ihren
„Ideen. Alle andere Existenz ist Schein.

Dieses absolute Wesen ist Gott; und zwar

„jenes Eine, welches von allem Entgegenge-
„setzten weder das eine noch das andere ist,
„ist der ewige unsichtbare Vater aller Dinge,
„der, indem er selbst nie aus seiner Ewig-
„keit heraustritt, Unendliches und Endli-
„ches begreift, in einem und demselben Akt
„des Erkennens; das Unendliche ist der
„Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist,
„das Endliche aber an sich gleich dem Unendli-
„chen, durch seinen eigenen Willen aber ein
„leidender, und der Zeit unterworfener Gott.

So ist nun in diesem sonderbaren System das Erste, Höchste, Unendliche, Absolute, Gott gegründet; Ideeles und Reeles, Anschauungen und Denken, Seyn und Nichtseyn, Möglichkeit und Wirklichkeit, Unendlichkeit und Endlichkeit, Einheit und Trennung ꝛc., alles ist demnach in Gott ungetrennt Eins.

Nun geht aber nur noch ab, die Möglichkeit zu zeigen, wie aus diesem absolut Einem die Trennung der Endlichkeit geschehen könne, und wie sich in uns die Ideen des Ewigen ganz umgekehrt und auf den Kopf gestellt darstellen können.

Dieses erklärt der Verfasser auf folgende Art. Seite 81. bemerkt derselbe, daß diese Trennung nur ideell im Bewußtseyn statt haben könne, weil es nur eine relative Trennung oder Verschiebung seyn könne, und in Ansehung der höchsten Idee ohne Wahrheit ist, indeß ist doch dieses Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtseyn verknüpft ist, selbst nicht nur möglich, sondern auch nothwendig.

„Jene Gegensätze des Wissens und Seyns, „oder wie wir sie sonst ausdrücken wollen, sagt „der Verfasser S. 80., haben außerhalb des „Bewußtseyns keine Wahrheit, daß „Abgesehen vom Bewußtseyn so wenig ein „Seyn als solches, als ein Wesen als solches sey. Da nun aber auf Verschiebung und Wiederherstellung jener Ein-

„heit alles dasjenige beruht, was insgemein „für reel gehalten wird, jene Trennung aber „selbst nur ideell und im Bewußt„seyn gemacht wird: a) so siehest „du, warum diese Lehre Idealismus ist, nicht „weil sie das Reelle von dem Ideellen be„stimmt, sondern weil sie den Gegensatz bey„der selbst bloß ideell seyn läßt.

---

a) Der Verfasser erklärt das, was im Bewußtseyn vorkömmt, für Ideell, und wie er sich Seite 14. erklärt, ist ihm das Bewußtseyn, das Wissen, Einheit des Denkens und Anschauens.

Hier muß man bemerken, daß das Wort Ideell sich auch zugleich auf einen Gegenstand beziehen könne, der nicht blos im Bewußtseyn, sondern auch reell mit demselben vereiniget ist. So bezieht sich die Anschauung seiner selbst, welche im Bewußtseyn vorkömmt, und eben dieses Bewußtseyn selbst zum Objekt hat, auf das Ding an sich, folglich auf ein Objekt, das ideell und reell vereiniget ist. Indeß muß bey einer Anschauung eines Dinges an sich, folglich bey einer ideellen Einheit nicht auch allzeit eine reelle verknüft seyn; so mögen sich Geister unmittelbar anschauen können, ohne reell Eins miteinander zu seyn. Unter dem Ideellen kann also verstanden werden, a) was im Bewußtseyn unmittelbar vorkömmt, d. i., angeschauet wird; b) was mittelbar vorkömmt als das Merkmal, der Gedanke; c) das, was unmittelbar im Bewußtseyn vorkommt, und zugleich das Ding an sich ist: wobey

Wie nun dieſe ideelle Trennung oder Verſchiebung geſchehe, erklärt der Verfaſſer Seite 82.

„in jener höchſten Einheit, die wir als den „heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht, und in dem alles zurückkehrt, in Anſehung welcher das Weſen „auch die Form, und die Form „auch das Weſen iſt, ſetzen wir vorerſt „zwar die abſolute Unendlichkeit, „dieſer aber nicht entgegen, ſondern ſchlechterdings angemeſſen, genügend, weder ſelbſt „begränzt noch jene begränzend das zeitloſe gegenwärtige und unendliche

---

Ideelles und Reelles miteinander verknüpft iſt. So läßt ſich alſo das Ideelle als das, was im Bewußtſeyn vorkommt, richtig beſtimmen. Aber wie das Bewußtſeyn Einheit des Denkens und Anſchauens ſeyn ſolle, verſtehe ich nicht; ich kann denken, und habe dabey Bewußtſeyn, ohne eben anzuſchauen; ferner habe ich Bewußtſeyn, wenn ich denke, und habe Bewußtſeyn, wenn ich anſchaue: dieſe zwey Merkmale des Anſchauens und Denkens ſind alſo keine Beſtandtheile, die das Bewußtſeyn konſtituiren; überhaupt nimmt der Verfaſſer die Worte ſehr oft in einem ganz andern Sinn, als man ſie bisher gewöhnlich nahm; auch verwechſelt er nicht ſelten Begriffe, die ganz verſchieden ſind, wie z. B. Einheit, Einerleyheit, Einfachheit.

„Endliche, beyde als ein Ding, selbst
„nur in Erscheinenden unterscheidbar
„und unterschieden, der Sache nach
„völlig Eins, doch dem Begriff nach
„ewig verschieden, wie Denken und
„Seyn, ideal und real. In dieser
„absoluten Einheit aber, weil in ihr, wie ge-
„zeigt, alles vollkommen und selbst absolut ist,
„ist nichts von dem andern unterscheidbar;
„denn Dinge unterscheiden sich nur durch
„ihre Unvollkommenheiten und die Schran-
„ken, welche ihnen durch die Differenz des
„Wesens und der Form gesetzt sind; in jener
„allervollkommensten Natur aber ist die Form
„dem Wesen jederzeit gleich, weil das End-
„liche, welchem allein eine relative Verschie-
„denheit beyder zukommt, in ihm selbst nicht
„als endlich, sondern unendlich enthalten ist,
„ohne allen Unterschied beyder.

„Weil aber das Endliche, obschon reeller
„Weise dem Unendlichen völlig gleich, doch
„ideell nicht aufhört, endlich zu seyn: so
„ist in jener Einheit gleichwohl auch wieder die

„Differenz aller Formen, nur in ihr selbst „ungetrennt von der Indifferenz, insofern „in Ansehung ihrer selbst nicht unterscheidbar, „jedoch so enthalten, daß für sich selbst jedes „aus ihr sich ein eignes Leben nehmen, und, „ideell zwar, in ein unterschiedenes Da„seyn übergehen kann.

S. 84. die Einheit des Denkens und Anschau„ens ist allgegenwärtig, allgemein, woraus „folgt, daß ein Ding oder Wesen seyn kann, „ohne diese Untrennbarkeit, und keines als dies„es Bestimmte ohne bestimmte Gleichheit des „Denkens und Anschauens, und nachdem du „dieses als Differenz, jenes aber als Indifferenz „bestimmt hast, keines, an dem nicht als Aus„druck des Anschauens Differenz, als Ausdruck „des Denkens Indifferenz angetroffen werde, „und jenem zwar, das, was wir Leib, dies„em aber, was wir Seele nennen, entspräche. „So sind also alle in jener zeitlosen End„lichkeit, die bey dem Unendlichen ist, von „Ewigkeit begriffenen Dinge unmittelbar „durch ihr Seyn in den Ideen auch belebt,

„und mehr oder weniger des Zustands fähig
„gemacht, durch welchen sie sich für sich
„selbst, aber nicht für das Ewige los sagen von
„jener, und zu dem zeitlichen Daseyn ge-
„langen. Du wirst also nicht glauben,
„daß die einzelnen Dinge, die vielfältigen
„Gestalten der lebenden Wesen, oder was
„du sonst unterscheidest, wirklich so getrennt,
„als du sie erblickst, im Universum an und
„für sich selbst enthalten seyn, vielmehr, daß
„sie bloß für dich sich absondern, ihnen selbst
„aber und jedem Wesen die Einheit in
„dem Maaße sich aufschließe, in welchem es
„sich selbst von ihr abgesondert hat ꝛc.

So fährt nun der Verfasser immer fort. Eine deutlichere und bestimmtere Erklärung dieser Heraustretung des Endlichen aus dem Unendlichen ist nirgends zu finden; ja der Verfasser ist selbst überzeugt, daß man diese Erklärung nicht allzu klar finden werde. Seite 87.

Ich habe die Ausdrücke des Verfassers in Hin-

sicht auf die Begründung seines Prinzips selbst wörtlich angeführt, um mich nicht stets dem Vorwurfe eines Mißverstandes ausgesetzt zu finden. Seine ganze Deduktion dürfte sich demnach ungefähr in nachstehende Sätze auflösen:

Alles, was sich absolut entgegen gesetzt ist, muß in einem Ersten und Höchsten absolut vereinigt seyn.

Es kann, wenn ein absolut Erstes gedacht werden soll, dasselbe nur als die absolute Einheit und Ungetrenntheit aller Gegensätze angenommen werden.

In dem Absoluten ist also alles Eins und das nehmliche Ding, Endliches und Unendliches, Denken und Anschauen (Seite 59.) folglich auch Ideelles und Reelles ist absolut Eins.

Dieses absolute Eins (reell und ideell Eins) ist aber doch selbst dem Begriff nach ideal verschieden S. 82.

Als solche dem Begriff nach verschiedene Dinge können sie, ungeachtet sie im Unendlichen alle Eins sind, doch aus dem Unendlichen

ideell heraus treten, und für das Bewußtseyn sich absondern, bis sie am Ende wieder in die Unendlichkeit, oder in die absolute Identität zurückkehren.

Dieses ist nun der Inhalt desjenigen Idealism, der in der Abhandlung Bruno als das Prinzip der Philosophie aufgestellt ist, und seit mehreren Jahren in unserm Deutschlande so großes Aufsehen gemacht hat.

Alles vereiniget sich in einem Ersten und Höchsten; dieses Höchste bringt aller auch absolute Gegensätze (Widersprüche) in Einheit, und zwar so, daß sie ein und das nehmliche Ding ausmachen, folglich in eine förmliche Identität zusammen fließen.

Es ist hier nicht genug eine Vereinigung von absoluten Gegensätzen anzunehmen; nein, dieses wäre zu wenig; denn bey der Annahme dieser Vereinigung bliebe der absolute Gegensatz nebst der Vereinigung in einem und dem nehmlichen Wesen immer aufrecht stehen; das Endliche mit dem

Unendlichen vereinigt (der Sohn Gottes) bliebe als endlich immer dasselbe endliche, erschaffene Wesen, das einen Anfang aus nichts nahm, ungeachtet es mit dem Unendlichen, mit der Gottheit vereiniget ist.

Eben so wenig ist der vorausgeschickten Erklärung der in dem Bruno enthaltenen Behauptungen gemäß, daß das Erste und Höchste gar keinen Gegensatz habe, oder was das nehmliche sagen will, ein einziges aus gar keinen absolut entgegengesetzten Eigenschaften bestehendes unendliches Wesen sey, und daß das Endliche erst von selbigem durch Schöpfung, das ist, aus Nichts hervorgebracht werde.

In diesem Falle, in welchem unsere Behauptungen gar nicht mehr sehr von einander unterschieden wären, befindet sich Bruno nicht; Schöpfung aus Nichts hat bey ihm keinen wahren Sinn. Der wahre und bestimmte Sinn seiner philosophischen Lehre von dem Höchsten und Ersten kann demnach nach dem oben angeführten wörtlichen Inhalt kein anderer seyn, als daß zwey

absolute Gegensätze, wie z. B. Endlich und Unendlich, sich in einem ersten und höchsten Wesen schlechterdings dergestalt sich vereinigen, daß beyde in diesem Wesen nicht mehr verschieden und getrennt, sondern Eins und das Nehmliche, das ist, vollkommen Einerley sind. Dieser philosophische Grundsatz will also sagen:

In dem Absoluten sind die absoluten Gegensätze Einerley, das Unendliche ist endlich, und das Endliche unendlich; oder das Unendliche hat keinen Anfang, und hat einen Anfang; das Ideelle ist reell, und das Reelle ist ideell; das Seyn ist das Nichtseyn, und das Nichtseyn ist das Seyn; das Etwas ist Nichts, und das Nichts Etwas; das Denken ist Anschauen, und das Anschauen ist Denken. Alle diese Gegensätze sind in dem Absoluten nicht verschieden, denn das Absolute hat keinen Gegensatz; das Nichts und Etwas ist einerley; das Denken und Anschauen ist einerley; das Ide-

elle und Reelle ist einerley; a) das einen Anfang und keinen Anfang Habende ist gleichfalls einerley mit dem Absoluten, das ist, völlig Eins, ein und das nehmliche Ding.

Damit indessen das Heraustreten aus dem Absoluten des ganz als unendlich in der Realität sich darstellenden Endlichen wieder möglich werde, muß nach Bruno Seite 87. das Endliche

---

a) Das Wort Ideell ist im Bruno offenbar als absoluter Gegensatz des Reellen aufgestellt; folglich muß das Ideelle hier entweder so viel als ein Gedachtes, oder ein im Bewußtseyn absolut demselben entgegengesetztes Objekt bedeuten. Es ist also hier nicht unter dem Ideellen die eigne Anschauung des Bewußtseyns selbst zu verstehen, in welchem Sinne es freylich identisch mit dem Reellen, Einerley wäre; denn wenn dieses der Sinn des Verfassers wäre, so wäre kein absoluter Gegensatz desselben unter dem Worte Ideell zu verstehen, welcher aber doch ausdrücklich vorausgesetzt wird; in diesem Sinn wäre unter dem Absoluten, als ideal und real Einem, das Unendliche allein (Gott) zu verstehen. Dann könnte aber dasselbe als solches nicht mehr Ideell, das ist, als Gegensatz des Unendlichen, als Gedanke, oder als ein dem Unendlichen entgegengesetztes Objekt heraustreten. Diese Heraustretung wäre Zernichtung des unendlichen Einfachen, und dann erst Schöpfung des Endlichen. Gewiß der abentheuerlichste Gedanke.

doch ideell nicht aufhören endlich zu seyn, und sich wenigstens dem Begriff nach von jenem unterscheiden (Seite 82.), das ist, das jenige, was ideell und reell vollkommen einerley ist, muß doch zugleich auch wieder ideell verschieden seyn, damit es auf diese Art möglich werde, wenigstens aus dem Unendlichen hervorzutreten, und damit hiedurch der aufgestellte Idealism durchgeführt werden könne.

Die Widersprüche in dieser Behauptung sind zu offenbar, als daß man noch einen weitern tiefsinnigern Beweis über die Grundlosigkeit eines solchen Systems anzuführen brauchte; denn, da der Verfasser sein Grundprinzip in der vollkomemen Einerleyheit absoluter Gegensätze, folglich des Seyns und Nichtseyns, des Nichts und des Etwas setzt: so muß ja das Fundament einer Lehre, die auf der Einerleyheit mit dem Nichts beruht, gewiß vollkommen nichtig, das ist, grundlos seyn.

Ist das Prinzip grundlos, so braucht man sich bey den Folgerungen desselben, oder bey dessen Anwendung auf das Ganze dieses neuen

Systems keineswegs auszudehnen. Ich erkläre daher auch, daß ich, solang der Verfasser des Bruno auf diesem seinem Prinzp in der vorangeführten Form und Darstellung verbleibt, seine ganze Philosophie und den auf seine Deduktion gebauten Idealism als gänzlich grundlos ansehen müße.

Ein weiteres Einheitssystem des Absoluten und Endlichen könnte man noch in einer andern Gestalt sich vorstellen, welches man jedoch dem Verfasser des Bruno und seinen Anhängern nicht zumuthen will, weil man sie dadurch zu beleidigen glaubte. Man könnte nehmlich sagen, daß man durch die Einheit der absoluten Gegensätze in dem Absoluten keine Einerleyheit der Gegensätze, sondern nur die Vereinigung derselben in dem Absoluten, mit Beybehaltung ihres absoluten Gegensatzes wenigstens auf eine ideelle Weise, verstehe, so wie z. B. in dem Begriff eines Triangels alle besondere Triangel, oder in dem Zentralpunkte die Radien und die Peripherie vereint und enthalten gedacht werden können, ohne daß

deßwegen Einerleyheit aller Triangel, oder Einerleyheit der Radien und der Peripherie mit dem Mittelpunkte darunter zu verstehen wäre.

Dieses müßte bey dem Absoluten so erklärt werden: das Endliche müßte man nicht wie bisher, als einen Anfang habend, das ist, aus Nichts hervorgebracht, sondern nur als Gegensatz des Unendlichen dem Inhalt oder dem Umfang nach a) sich vorstellen. Im Unendlichen hätte nichts einen Anfang, sondern es wäre in demselben der unendliche Umfang alles Endlichen von Ewigkeit begriffen, das ist, die Totalität der beschränkten Dinge stünde in Einheit mit dem Unendlichen; sie behielten aber deßwegen doch, und

a) Hier scheint aus diesem System die Willkürlichkeit und die Verdrehung der Begriffe und Vorstellungen hervor. Endlichkeit heißt nicht bloß Beschränktseyn dem Umfange oder Inhalt nach, sondern es heißt vielmehr auch, und zwar in einem ganz richtigen und bisher immer als wahr anerkannten Sinn so viel, als einen Anfang haben in der Zeit, das ist, aus einem Nichtseyn in ein Seyn übergegangen seyn, welches nicht bloß logisch, sondern in der That die Vorstellung der Zeit konstituirt; indeß nimmt man diese ungereimte Hypothese einsweilen an, um zu sehen, was daraus entstehe.

zwar jedes Ding seine Natur und sein Besonderes bey, so daß jedes als solches sein Leben ideell von selbst nehmen, und so aus dem Unendlichen in die Endlichkeit hervortreten, und dann nach vollendetem Zirkel der Endlichkeit sich wieder mit dem Unendlichen in die vorige vollkommene Einheit setzen könne. Wäre nun dieses wirklich so der Fall, wie wir es annehmen wollen: so stünden auch alle beschränkte Wesen, die Bewußtseyn haben, wie z. B. der Mensch, von Ewigkeit her mit dem Absoluten auf diese Art in absoluter Einheit, oder absoluter Vereinigung. Diese Einheit würde dann eben die absolute Einheit des absoluten Wesens in Hinsicht der Totalität der Dinge, die mit ihm in Einheit stehen, konstituiren. Wenn daher diese Einheit aufgehoben oder zernichtet vorgestellt werden könnte: so würde auch die Einheit des Absoluten in eben diesem Gedanken aufgehoben und zernichtet, das Absolute selbst gienge in Trümmer, und das Universum würde in eine unendliche Menge von Gegensätzen zersplittert, welches der abentheuerlichste Gedanke wäre, den je der ausschweifendste Tollsinn hätte gebähren können

Diese die Einfachheit des Absoluten konstituirende Einheit müßte daher selbst als absolut, folglich als ganz und gar unveränderlich und untheilbar vorgestellt werden. Diese Einheit und Einfachheit hätte sohin schlechterdings keine Bestandtheile, sondern wäre schlechterdings Eins, so daß also kein Theil davon aufgehoben, verschoben oder verändert gedacht werden könnte; jeder Gedanke von Aufhebung, Verschiebung oder Veränderung wäre Vernichtung derselben.

Das mit dem Absoluten in Einheit stehende Ding müßte ferner als Bewußtseyn (Subjekt = Objekt), und nicht als bloßes Objekt in demselben gesetzt seyn, weil es, als bloßes endliches Objekt a)

---

a) Ein bloßes und zwar endliches Objekt läßt sich nicht anders als gesetzt in einem Bewußtseyn denken; (man sehe den Ursprung dieses Begriffes in der Tabelle I. c) ist es aber gesetzt: so ist es produzirt, und nicht mehr mit dem Absoluten in Einheit, das ist, von Ewigkeit her. Es ist daher ein solches Objekt in der Zeit entstanden; kurz, dieses bloße endliche Objekt wäre als Gegensatz des Absoluten selbst nicht absolut; es wäre auch die Einheit, welche dasselbe mit dem Absoluten vereiniget, nicht; denn sonst wäre es

dann mit dem Absoluten Subjekt = Objekt nicht von Ewigkeit her in Einheit stehend angenommen werden könnte, folglich nicht in reeller Einheit mit dessen ewigen Bewußtseyn stünde. Es verhielt sich nehmlich dieses Objekt zu dem Absoluten wie der von uns erzeugte Gedanke, folglich als Produkt, welches eben gegen die vorausgesetzte Hypothese ist, indem es dann nicht Ein Wesen mit dem Absoluten ausmachte, sondern bloß in dem Bewußtseyn desselben stünde, ohne mit demselben reell vereinigt zu seyn. Es muß daher das mit dem Absoluten in reeller Einheit stehende Ding selbst ein Bewußtseyn, ein Subjekt = Objekt seyn; als solches Bewußtseyn müß-

---

das Absolute selbst, und nicht sein Gegensatz, weil nehmlich diese Einheit selbst absolut, nicht geschaffen seyn muß. Es wäre daher das endlich Objekt, als mit dem Absoluten vereinigter Gegensatz, kein Ens a se, sondern entweder durch Nichts, welches unmöglich ist, oder durch das Absolute schlechterdings aus Nichts gesetzt, welches aber gegen unsere Voraussetzung läuft. So schauen wir auch in uns bloße, endliche Objekte z. B. unsre Gedanken, auch selbst unsern Leib, als mit der wesentlichen Form unsers Bewußtseyns, welche in uns absolut ist, vereiniget an; und eben deßwegen setzen wir auch unsre Gedanken, so wie unsern Leib unter produzirte Objekte.

te es auch von Ewigkeit her aktiv, durch einen absoluten Akt, und nicht bloß als ruhendes Bewußtseyn (als Vermögen) mit dem Absoluten in Einheit stehen; denn wenn es bloßes Vermögen wäre, so stünde es als solches nicht aktiv, und somit auch nicht reell in Einheit mit dem absoluten Subjekt-Objekt, das ist, es verhielte sich wirklich und reell zum Absoluten als ein bloßes endliches angeschautes Objekt, nicht als wirklich Anschauend-Angeschautes; folglich wäre es in dieser Gestalt wieder nur wie ein bloßes Objekt oder Produkt zu betrachten, welches gegen die Voraussetzung läuft. a) Wenn nun das mit dem Absoluten in Ein-

---

a) Alle diese vorausgeschickte Bedingungen sind nicht bloß erschlossene Sätze, sondern gründen sich auf die Anschauung des Absoluten in uns; so würden wir von einem Absoluten gar nichts wissen, würde es auch nur als bloßer Gedanke betrachtet, wenn wir nicht aktiv als Subjekt unmittelbar desselben bewußt wären, das ist, wenn es nicht unmittelbar mit unserm Bewußtseyn in Einheit stünde; würde diese Einheit aufgehoben, so wäre auch das Absolute in uns vollkommen zernichtet; oder könnten wir es nicht in uns selbst als solches anschauen, so wäre das Absolute in uns nicht bloß vergessen, sondern es existirte ganz und gar nicht in uns. Sollten wir daher des Absoluten, und zwar nicht bloß als wesentlicher Handlungsform oder als eines bloßen Gedanken in uns bewußt werden: so müßten wir dasselbe als Subjekt-Ob-

heit stehende Ding selbst ein aktives Bewußtseyn ist: so könnte sich dasselbe als Subjekt-Objekt von dem Absoluten, das ist, von der reellen Einheit mit demselben nicht trennen, ohne die Einfachheit der Wesenheit, folglich das Wesen selbst aufzuheben; es könnte daher auch das Absolute auf keine Weise vergessen, oder die reelle Einheit mit demselben verändern,

---

jekt, und zwar reell, nicht bloß als Form unsrer Handlung oder gar nur als einen Gedanken (Merkmal) anschauen. Schauen wir aber das Absolute in unserm Bewußtseyn so an? Wer getraut sich dieses zu behaupten? Und dann wären wir doch noch nicht Eins mit ihm, wenn wir nicht auch zugleich die Einheit desselben mit uns anschauten. Allerdings läßt es sich auch denken, daß ein absolutes Bewußtseyn sich selbst absolut entgegensetzen könne; dann würde aber dieser Gegensatz als entgegengesetztes Objekt, das selbst aktives Subjekt-Objekt, das ist, Bewußtseyn ist, wieder mit dem sich entgegensetzenden vereiniget gedacht werden müßen, weil zwey absolute Gegensätze als solche nicht möglich sind; und eben darum würden diese Gegensätze nebst ihrer Einheit, weil sie absolut sind, als Dreyeinigkeit selbst nur Ein absolutes Wesen ausmachen, indem das Absolute, das Allesumfassende nur Eins, das ist, Ein Wesen seiner Natur nach seyn kann. Aber abentheuerlich ist es, ein absolutes Bewußtseyn mit einem endlichen aktiven Bewußtseyn von Ewigkeit her in Einheit oder vereiniget denken; dieses hieße wahrhaft das Endliche auf die widerspruchvollste, abentheuerlichste Art vergöttern.

trüben, dunkel machen, weil dieses in Hinsicht der Einheit der Gegensätze, die die Einfachheit ausmacht, unmöglich ist; jede Veränderung der reellen Einheit würde die Einfachheit selbst zernichten und aufheben.

Hätte also unsre Hypothese seine Richtigkeit: so läge es in derselben unmittelbar, daß jedes Ding als aktives Bewußtseyn seine ewige Vereinigung mit dem Absoluten als Subjekt-Objekt, so wie dessen Vereinigung mit allen übrigen Wesen unmittelbar anschaue; es müßte daher auch jedes Ding seines absoluten Daseyns, (nicht bloß seiner absoluten Handlungsfähigkeit) und des absoluten Daseyns aller übrigen Dinge und der Einheit mit selbigen, folglich auch der absoluten Ordnung, Vollkommenheit, Schönheit und Seligkeit unmittelbar bewußt seyn; und diese Einheit, welche die unendliche Totalität aller Dinge zu einem einfachen Wesen konstituirt, wäre unvertilgbar, unauslöschbar und unvergeßbar. a)

a) Man könnte vielleicht sagen, daß man diesen Vorzug zwar nicht vergessen, aber doch nur dunkel desselben bewußt seyn könne; allein es liegt zu offenbar vor Au-

Nun frage ich aber alle Bewußtseyn habende Wesen, die nicht das absolute Wesen selbst sind, ob sie ein solches Bewußtseyn in sich finden? Würde nicht jeder Vernünftige eine solche Behauptung als gänzlich grundlos, widersprechend und höchst ungereimt erklären müßen? Eben so würde man auch denjenigen von der Absurdität nicht loszählen können, welcher behaupten würde: er habe ein Mittel erfunden, durch welches er die verlohrne, getrübte, erloschne oder dunkelgewordene Einheit mit dem Absoluten wieder herstellen, und so uns in Stand setzen könnte, das Absolute (Gott) nicht bloß zu denken, sondern uns selbst, und zwar so wie wir uns itzt finden, wieder mit ihm in unmittelbare Einheit zu setzen, sohin dasselbe, seine ganze unendliche Vollkommenheit, Ordnung, Seligkeit und Schönheit anschauen zu können. a) Ist nun aber dieses unmöglich (wie wir dann es aufrichtig gestehen müßen, daß sich eine solche Einheit, die nur Einfachheit konstituirt, sich nicht vergessen, folglich auch sich nicht verdunkeln lasse, ohne dieselben ganz zu zernichten.

a) Wenn wir nun das Absolute anschauen können, so müßen wir es ja in seinem ganzen Wesen, total, um so mehr anschauen, als es das einfachste Wesen ist.

ßen, daß es so sey): so ist es ja die höchste Ungereimtheit zu behaupten, daß nun die Zeit gekommen sey, wo wir an das Absolute (an Gott) nicht mehr zu glauben brauchen, sondern dasselbe anschauen können.

Die Vergleichung mit einem Dreyeck oder mit dem Mittelpunkt eines Zirkels ist ganz unrichtig. In einem Dreyeck, oder in einem Zentrum, lassen sich freylich die Gegensätze vereint denken, aber diese ist nur eine logische Einheit, Ein Merkmal der Einheit; wäre das in unsern Gedanken freygemachte Merkmal des Triangels, das ist, der Gedanke des Triangels in seinem ganzen Umfange von unendlichen vielen Triangeln mit Bewußtseyn begabt: so würden auch alle Triangel, die in diesem Falle gleich als Bewußtseyn habend angenommen werden müßten, sich brüderlich untereinander ihrer Gemeinschaft und Eigenschaft bewußt seyn; allein so was, in Hinsicht auf Realität wird man doch im Ernste niemanden weismachen wollen.

Ferner müßte in einem solchen System das in dem Unendlichen als selbst unendlich, ewig und

zeitlos begriffene Endliche doch einmal in die Zeit, das ist, in die Endlichkeit, die einen Anfang hat, ideal heraustreten.

Das Wort ideal kann einen dreyfachen Sinn haben. (Man sehe oben Seite 245 die Anmerkung a) Es wird nehmlich überhaupt alles Ideal genannt, was im Bewußseyn vorkommt, das ist,

a. alle sinnliche Eindrücke oder Gedanken, oder was eines ist, die Zeichen und Merkmale von Dingen.

b. Das Wort ideal kann auch das Ding selbst bedeuten, wenn es im Bewußtseyn unmittelbar als Objekt vorkommt, wovon wir jedoch in unserm menschlichen Bewußtseyn keinen Begriff uns vormachen können. In diesem Sinn würden reine Geister einander anschauen können.

c. Unter ideal kann man auch verstehen, was im Bewußtseyn als unmittelbar mit ihm vereiniget vorkömmt, das anschauende, angeschaute Bewußtseyn selbst. In diesem Fall ist das Ideelle ganz identisch, einerley mit dem Reellen.

In den letztern zwey Bedeutungen kann nun dieses Heraustreten des endlichen Unendlichen in das Endliche unmöglich genommen werden; denn da wären und blieben wir beym Heraustreten selbst das nehmliche Bewußtseyn, das mit dem Unendlichen ideell und reell Eins oder reell vereiniget wäre, oder wir müßten als Bewußtseyn habend bey diesem Heraustreten aus dem Unendlichen in die Zeit, die einen Anfang hat, folglich ein Nichtseyn voraussetzt, uns bewußt seyn, daß wir im Unendlichen als zeitlose, ewige, selige und vollkommene Wesen identisch, oder als vereinigt begriffen waren; zweytens müßten wir uns bewußt seyn, daß wir einmal wirklich und leibhaft aufgehört haben, mit dem Unendlichen Einerley oder vereint gewesen zu seyn, das ist, daß unser ehemaliger Zustand zernichtet worden sey; und daß wir dann drittens, uns wieder in das Bewußtseyn aus dem Stande des Nichtseyns versetzt haben, sohin in diese Endlichkeit, Zeitlichkeit und Vergänglichkeit hervorgetreten seyn.

Nun gute Nacht! Mit dem, der eine solche Behauptung aufstellen wollte, will ich nichts mehr zu schaffen haben.

Will man aber das Wort ideal in dem

Sinne eines bloßen Zeichens oder Merkmals nehmen: so heißt dieses Heraustreten so viel: das in dem Unendlichen als ewig, zeitlos, selig und vollkommen sich befindende Endliche tritt als bloßer sinnlicher Eindruck (der Realität nach) oder als bloßer Gedanke, (der Idealität nach) ohne in dieser armseligen Zeitlichkeit mehr ein Ding an sich zu seyn, in dieses zeitliche vergängliche Leben hinab; oder man könnte auch sagen: das Endliche in dem Unendlichen begriffne Vortreffliche, Selige fällt von dem Unendlichen oder von der Herrschaft der Vernunft ab, vergißt ganz seiner ehmaligen Seligkeit und wird auf eine unbegreiflich wunderbare Art in einen aus dem Nichtseyn hervortretenden, folglich in einen Anfang habenden sinnlichen Eindruck (der Realität nach) oder in einen zeitlichen Gedanken (der Idealität nach), das ist, in einen bloßen Schein, oder in einen Reflex dessen, was es in der Ewigkeit war, verwandelt, und geht dann, nachdem es seine bestimmte Reihe von Zeichen, Gedanken, Schein, Reflex, der (wie einige meinen) sein Verstandesleben durchwandert hat, wieder in dem Zentralpunkt der Seligkeit, in das Absolute (in die ab-

solute Vernunft) auf eine eben so wunderbar als unbekannte und unbegreifliche Art zuruck.

Hier abermals gute Nacht mein lieber Leser! Mit einer solchen Philosophie will ich gleichfalls nichts zu thun haben.

Dieses ist jedoch nur alles für Spaß angeführt; denn im Ernste möchte ich dem Verfasser des Bruno und seinen Anhängern die beleidigende Zumuthung nicht machen, daß sie diese Behauptung in ihrem philosophischen System führten; obschon der dirre Buchstabe ihrer Abhandlung dieses allerdings vermuthen ließe.

Uebrigens muß ich hier noch bemerken, daß die sonderbare Verirrung eines solchen Systems in der Hauptsache aus der Verwechslung der Begriffe, besonders jener der Einheit und Einerleyheit, des Ideellen und Reellen, der Anschauung und des Denkens, und aus der unrichtigen Bedeutung, die denselben gegeben wurde, dann auch vorzüglich aus dem beschränkten Sinn hervorgehe, welcher der Idee des Absoluten a) beygelegt wurde, hervorgehe.

---

a) Bruno nimmt das Absolute ausschlüßig als das absolute Wesen selbst an, da doch der allgemeine Ausdruck „Absolut" einen bloßen Gedanken bedeutet,

Um daher den Ungrund desselben von allen Seiten zu beleuchten, wird vorzüglich noch dienlich seyn, wenn man diese Begriffe und Ideen aus meinen vorausgeschickten tabellarischen Entwickelungen noch einmals übersieht, und mit den Bedeutungen, die Bruno ihnen beygelegt, zusammenhält.

Auch nach meiner neuen Ansicht wird ein Erstes und höchstes, ein absolutes Wesen zum Grundobjekt aller philosophischen Untersuchungen vorgesteckt.

Dieses Höchste und Erste ist jedoch als das Realprinzip aller Existenz von dem Prinzip des Wissens ganz unterschieden. Es gibt ein Prinzip des Wissens für sinnliche Vernunftwesen, das ganz abgesondert von jenem Prinzip zu betrachten ist.

In Hinsicht auf das menschliche Wissen ist das Realprinzip nicht das erste und

---

dessen objektive Realität in unsrer freyen Handlungsform gegründet ist; diese Idee, oder dieser Gedanke des Absoluten kann dann mit verschiedenen andern Begriffen in Verbindung gesetzt werden.

höchste Prinzip, durch welches wir zu unsern Erkenntnissen kommen müßen, oder vielmehr auf das sich unsere Erkenntnisse gründen.

Unsre Erkenntnißart, Anschauen und Denken, hat besondere Bedingungen, unter welchen eben diese Erkenntniß zu Stand gebracht wird. a)

Diese Bedingungen begründen unser Wissen in Hinsicht dessen, was wir freythätig zu Stande bringen; unsern Glauben mit eben so starker Gewißheit als unser Wissen, in Hinsicht dessen, was mit unserm freythätigen Bewußtseyn in nothwendiger Verbindung steht; diese Bedingungen begründen oder reguliren und leiten auch unsere Meinungen in Ansehung desjenigen, was uns gegeben ist, und auf dessen Existenz und Beschaffenheit wir nur zum Theil, niemals vollständig aus der Beschaffenheit unsers eignen Erkenntnißvermögens schließen können.

---

a) Die Erkenntnißarten können auf drey reduzirt werden: auf eine absolutefreythätige, schöpferische, die all ihr Wissen und die Realität ihrer Erkenntnisse durch eine absolute Aktivität produzirt;

Bey der Entwickelung dieser Bedingungen aus dem Prinzip unsers selbstthätigen Bewußtseyns gelangen wir auf die Begriffe oder allgemeinen Merkmale des reellen Angeschauten, der Einheit und Einerleyheit, der Einfachheit und Vielfachheit, der Substanz und des Accidenz, der Ursache und Wirkung ꝛc. Wir gelangen endlich auch durch die vollständige Entleerung unsers Bewußtseyns auf die Idee des Absoluten, oder des von Nichts Anfangenden, und ins Unendliche fortschreitenden Handelns.

Dieses Absolute schauen wir in uns als die Form der freythätigen Handlung, als ein

---

es kann ferner eine geistige Erkenntnißart geben, welche zwar nicht die Entstehung ihres eigenen Bewußtseyns, aber doch unmittelbar sich selbst als gegeben anschauen, und alle ihre Eigenschaften frey entwickeln, sohin die Bedingungen ihrer Erkenntnisse vorbilden kann; endlich läßt sich eine Erkenntnißart denken, die auf ein Bewußtseyn gegründet ist, das zuerst durch gegebene Objekte aufgeweckt, sich mit diesen Objekten als gegeben anschauen, dann sie aber frey nachbilden, und die Bedingungen ihrer Erkenntnisse entwickeln kann; wie dann gerade auf diese Art unser menschliches Bewußtseyn beschaffen ist.

mit unsrer Realität gleichfalls reell verknüpfte wesentliche Handlungsform an. Abstrahiren wir von dieser besonderen Handlung, so ist das Absolute für uns nichts als ein allgemeines Merkmal des Absoluten. Es ist für sich nichts Reelles, und nur durch Verbindung mit objektiver Realität erhält dieser Begriff eine wirkliche Bedeutung.

Außer der absoluten Form unsers freythätigen Bewußtseyns, die wir anschauen, und außer dem allgemeinen Merkmale desselben, das wir denken, finden wir in uns ganz und gar nichts Absolutes. Indeß überzeugt uns doch die Anschauung unsrer eignen absoluten Handlungsweise, daß eine absolute Handlung das Erste und Höchste von allem Existirenden seyn müße.

Heben wir die absolute Handlung auf, so würde uns das Nichts, als Grund der Existenz verbleiben, welches unmöglich ist. Außer dem Nichts und dem Absoluten ist nur das Produkt des Absoluten denkbar, welches zwar, wie z. B. die Idee des Absoluten, als

Produkt das Absolute vorstellen, aber niemals durch sich selbst, sondern in Hinsicht seiner Existenz nur zufällig und durch die absolute Handlung bestehen kann.

Die absolute Handlung kann nicht als bloßes Objekt vorgestellt werden; denn ein bloßes absolutes Objekt ohne Subjekt, das solches anschaut, ist selbst ein bloßes Produkt ohne Producirendes, welches unmöglich ist. Eine absolute Handlung ist also nur in einem anschauenden Subjekt, das ist, in einem Bewußtseyn möglich; nur ein Bewußtseyn kann absolut handeln.

In unserm Bewußtseyn schauen wir nun zwar die absolute wesentliche Form unsrer Handlung an; aber das Ich selbst, das Wesen unsers Bewußtseyns ist nicht absolut, weil wir uns nicht bewußt sind, durch unsre eigene absolute Handlung der innere Grund unsrer Selbst zu seyn. Wir haben daher zwar eine absolute Handlungsweise, aber unser Wesen ist nicht absolut, sondern nur zufällig. Wir sind daher genöthi-

get, unsere zufällige Existenz einem absoluten Wesen, einem absolut producirenden Bewußtseyn zuzuschreiben; so gewiß, als wie existiren, handeln, anschauen, denken, wollen, eben so gewiß müßen wir ein absolut handelndes, und zwar ein erstes, höchstes Wesen annehmen, weil wir ein zufälliges Wesen, wie unser Ich, nicht zum absoluten Grund unserer Existenz ohne Widerspruch annehmen können. Wir sind also durch unsre eigene Existenz genöthiget, an ein höchstes Wesen zu glauben.

Wie können wir uns aber ein solches absolutes Wesen ohne Widerspruch vorstellen? Die erste Bedingung ist, daß es mit uns etwas Aehnliches habe, und dieses Aehnliche ist das Bewußtseyn in Einheit mit der absoluten Handlungsweise. Ohne dieses Aehnliche würden wir gar keine Vorstellung von ihm haben. Als Bewußtseyn ist es also wie ein Subjekt-Objekt, als absolutes sich selbst setzendes nicht bloß anschauendes Subjekt-Objekt, absolut individuell, a) absolut identisch, ab-

a) Man sehe Tabelle II. c. d. ꝛc.

solut einfach; es kann sich aber auch, wie unser eigenes Bewußtseyn, sich selbst entgegensetzen, und weil es absolut sich selbst setzend ist, so setzt es sich selbst absolut reell als Objekt entgegen; es setzt sich daher absolut, folglich als vielfaches Objekt entgegen, ohne jedoch von seiner absoluten Identität des subjektiv Individuellen, so wenig als wir durch Entgegensetzung unsers leidenden Bewußtseyns, unsrer Seele, zu verlieren; und weil es absolut sich entgegensetzt, so muß es auch sich absolut wieder vereinigend gedacht werden, das ist, es ist eine objektiv beziehungsweis gesetzte Dreyeinigkeit, die im Wesen ganz identisch ist. Und so ist also auch ein absolutes Wesen als einfaches, identisches Wesen in dreyfacher Objektivität ohne allen Widerspruch denkbar, aber für uns doch, wie es reell anschaulich vorgestellt werden könne, ganz unbegreiflich, weil wir das Prädikat unsers vorgestellten Ichs nur ideell, nicht absolut reell in uns finden.

Ein solches absolutes Wesen kann sich also ohne Widerspruch sich selbst entgegensetzen; es

kann sich aber auch absolut das Nichts entgegensetzen, so wie wir uns die absolute Verneinung, das schlechterdings leere Bewußtseyn außer uns selbst entgegensetzen. Dieses höchste Wesen durchschaut den Abgrund des Nichts selbst.

Es kann sich ferner auch ein ihm absolut entgegengesetztes Objekt, ein endliches Reelles, Objektives, wie wir unsere Gedanken als Merkmale der Dinge an sich, entgegensetzen.

Dieses Endliche, so wie die Objekte unserer Gedanken, z. B. der Triangel, den wir denken, ist absolut von ihm in Hinsicht auf reelle Objektivität getrennt, aber es steht in der objektiven Einheit seiner Handlung und seines Bewußtseyns, aus Nichts; ist aber nicht vom Nichts hervorgebracht, sondern durch den absoluten Willen dieses höchsten Wesens. Man kann diese Einheit mit Recht eine ideelle nennen, und hierunter versteht man nicht, daß diese ideelle Einheit auch eine reelle Einheit, eine Einerleyheit aller Dinge mit dem

alles an- und durchschauenden, absoluten höchsten Bewußtseyn, mit Gott habe; so wenig als man sagen kann, daß unsere vorgestellten, gedachten Objekte wir selbst seyn, obschon das Merkmal derselben nach unsrer beschränkten Natur nur aus einer subjektiven Beschaffenheit von uns selbst besteht.

Alle diese Begriffe widersprechen sich nicht, sondern sind anschaulich und denkbar von und in uns selbst. Es ist daher eine sehr beschränkte Vorstellungsweise, wenn wir mit dem Verfasser des Bruno behaupten wollten, daß das Erste und Höchste nicht sich selbst absolut entgegensetzen könne, weil in diesem Falle durch eine solche Entgegensetzung ohne Einheit kein Erstes und Höchstes mehr statt fände. Es ist das absolute höchste Wesen denkbar, als Sich selbst sich entgegensetzend; dann bleibt es aber identisch, und doch in gewißer Beziehung vielfach, ohne von dem Absoluten und Höchsten nur das geringste zu verlieren. Es kann sich absolut entgegensetzen, und zwar einen absoluten Gegensatz, das Nichts, oder ein absolutes ent-

gegengesetztes Wesen, ein Beschränktes, ohne daß deßwegen von der Wesenheit desselben, als Höchsten und Ersten, nur das geringste hinwegfiele, indem wir die ideelle Einheit, vermöge welcher das beschränkte Wesen absolut in und durch das höchste Bewußtseyn gesetzt ist, sohin auch die Dependenz nie außer Augen lassen, wovon wir auch die Möglichkeit in unserm eigenen Bewußtseyn, in Hinsicht auf die gedachte Objekte, bildlich anschauen.

Hieraus ersehen wir die verschiedenen Bedeutungen des Ausdruckes Absolut, von welchen der Verfasser des Bruno schlechterdings nichts weiß. Nebst dem beschränkten Sinne des Absoluten ist aber auch die Idee selbst, unter welcher der Verfasser des Bruno ausschließungsweise das Höchste und Erste als Einheit absoluter Gegensätze annimmt, ganz undenkbar.

Zwey absolute Gegensätze sollen sich nach ihm absolut vereinigen, das ist, ungetrennt nicht nur zugleich, sondern vielmehr auf völlig gleiche Weise Eins seyn; das ist, sie sollen nicht bloß in ab-

soluter Einheit stehen, wie z. B. die absolut getrennten Objekte in der absoluten Einheit des Bewußtseyns, sondern sie sollen absolut Einerley seyn.

Nebst dem, daß diese Idee uns nicht vollständig das Absolute ausdrückt, indem sie nur die Einheit, nicht aber die Abhängigkeit des Gegensatzes von der Einheit darstellt, ist dieselbe auch an sich widersprechend und ganz unmöglich, indem nach ihr zwey absolute Gegensätze absolut einerley und ungetrennt, sohin nothwendiger Weise der Satz zugleich der Gegensatz seyn müßte, oder was eins ist, das Nichts als der absolute Gegensatz des Seyns das Seyn, und das Seyn Nichts seyn müßte, welches schlechthin unmöglich ist.

Mit dem Grundsatze zerfallen alle Folgerungen von selbst, und man will sich keine weitere Mühe mehr geben, die Unmöglichkeit bey so offenbaren Widersprüchen zu deduziren.

So wie daher der Kantische Idealism als eine Begründung unsers Wissens durch Merk-

male von Dingen, die nach Kant keine Dinge sind, ganz grundlos ist, so ist auch der Idealism, vermöge welchem im Absoluten das Reale und das Ideale (wenn dasselbe nicht in der Bedeutung des Realen selbst, oder als das Reale selbst, als das sich Anschauende genommen wird) in völliger Identität stehen sollen, ganz und gar undenkbar und vollkommen grundlos.

Der Idealism ist nur in absoluter Einheit des Anschauenden mit dem reell Angeschauten als reale Einerleyheit denkbar. Es läßt sich daher wohl denken, daß das Reelle sich selbst Reell anschauen könne, wenn das absolut Reale, höchste Wesen sich selbst identisch als Real anschaut; aber in diesem Sinn heißt Ideell so viel als Reell. Ideell heißt aber in dem gewöhnlichen Sinn so viel als: Objekte, reelle oder gedachte, stehen im Bewußtseyn.

So glaubt man nun den sogenannten Idealism zureichend abgefertiget, a) und in der Deduktion der tabellarischen Darstellung die Begründung

---

a) Um die Beleuchtung des Schellingschen Idealism nochmal in die Kürze zusammenzufassen, wird bemerkt, daß

unsers Wissens, Glaubens und Meynens begreiflich genug ausgeführt zu haben.

---

die Grundlosigkeit dieses Systems hauptsächlich aus der Verwechslung, und der irrigen oder zweydeutigen Anwendung der Ausdrücke, absolut und relativ, Gegensatz und Getrenntheit, ideal und real, Einheit, Einerleyheit und Vereinigung hervorgehe.

Es ist gar wohl möglich, ja in unserm Bewußtseyn anschaulich wahr und klar, daß das anschauende Bewußtseyn absolut, reell Eins (Einerley) mit dem Angeschauten sey, daß sohin die Differenz zwischen dem Anschauenden und Angeschauten nur ideell, nur durch und in dem Bewußtseyn, mittelst eines zwischen dem Anschauenden und Angeschauten hineingelegten Nichtseyns bestehe; in diesem Sinn, insofern sich also das Wort ideal auf die Bedeutung, nach welcher die Differenz bloß im Bewußtseyn gesetzt wird, bezieht, folglich nur durch das Bewußtseyn, durch Komparation und Beziehung, sohin nur relativ zu Stande gebracht wird, hat das Wort ideal nicht gleiche Bedeutung mit dem Sinn desseben, in welchem es das Objekt dieser nehmlichen Anschauung ausdrückt; denn in dieser letzten Bedeutung ist es ganz gleichbedeutend mit dem Ausdrucke reell, weil in der Selbstanschauung des Bewußtseyns das Anschauende dem Angeschauten gleich ist, folglich das ideelle Selbst, das Anschauende ganz einerley mit dem reellen Angeschauten ist. Hier haben wir also zwey wesentlich differirende Bedeutungen des Wortes, ideal, nehmlich einen Modalbegriff, und eine auf das Objekt selbst sich beziehende Bedeutung; so muß dann auch das Absolute, aber nicht der bloße Gedanke, die Idee oder das Merkmal des Abso-

Man kann getrost jeden Philosophen, dem es um Wahrheit, und nicht bloß um den Flitterglanz der Celebrität zu thun ist, auffordern,

---

luten, sondern das absolute Wesen, als Subjekt-Objekt, ideal und real einerley, das ist, identisch gedacht werden, insofern wir selbiges als das sich selbst absolut anschauende Angeschaute denken. In diesem Sinn nahm freylich der Verfasser des Bruno in dem absoluten Wesen, in Gott, das Ideale und Reelle als identisch ganz richtig an; aber wer wird daraus die reelle Einerleyheit, die Identität des Universums, mit dem Absoluten (dem absoluten Wesen) behaupten wollen? Ein absolutes Wesen kann zwar, als einen Gegensatz in obigem Sinn zwischen sich selbst als anschauenden Angeschauten relativ setzend gedacht werden, und weil eben alles, was ein absolutes Wesen setzt, auch real ist, so ist auch diese Differenz reell; aber nicht absolut entgegengesetzt, das ist, absolut getrennt, weil ein absolutes, folglich alles umfassendes Wesen, auch ungeachtet dieses Gegensatzes nothwendig doch identisch bleiben muß, da es sonst nicht allumfassend wäre. Es macht daher das Selbstsetzen des absoluten Wesens, dann dessen Entgegengesetztes, und die Einheit, die beyde umfaßt, so wie die absolute Wesenheit, die allen diesen Dreyen nothwendig zukommt, eine dreyfache relative Verschiedenheit in einer absoluten Einheit und Einerleyheit aus. Eine solche Dreyeinigkeit ist unzertrennbar, einfach, auf keine Weise theilbar, und kann schlechterdings nicht aus sich selbst heraustretend angenommen werden; jede Veränderung wäre Aufhebung der Einerleyheit und der Einheit.

diese neue Methode zu philosophiren, zu prüfen. Man scheuet auch keine Gegengründe zu hören, und erwartet geduldig gegründete Erinnerungen.

Setzt sich das absolute Wesen ein anders Objekt entgegen, so ist dieses sowohl denkbar, als wir uns Gedanken in unserm Bewußtseyn entgegensetzen; aber in jenem Falle kann das Entgegengesetzte auch real und selbst absolut entgegengesetzt seyn, ungeachtet es nur innerhalb des absoluten Bewußtseyns bestehen kann, folglich ideal stets mit dem absoluten in Einheit stehen muß; ja was dem absoluten Wesen entgegengesetzt ist, muß real und absolut demselben entgegengesetzt seyn, weil es sonst identisch mit dem absoluten Wesen, folglich auch dieser Identität stets bewußt seyn müßte. Wenn nun aber schon in dem Bewußtseyn des Dreyeinigen, Absoluten, Einfachsten, alles Umfassenden, und in dieser alles umfassenden Wesenheit identischen Wesens absolute Gegensätze, und zwar real entgegengesetzt seyn können: so bleiben diese reale entgegengesetzte Objekte doch stets mit dem Bewußtseyn des absoluten Wesen, das ist, ideal vereint; ja sie können auch in reeller Vereinigung mit ihm selbst gar wohl gesetzt werden, ungeachtet sie nicht identisch mit der absoluten Wesenheit gedacht werden können, so wie in dem Sohn Gottes die menschliche Substanz und Wesenheit mit der göttlichen in Einheit, das ist, in Vereinigung gesetzt angenommen wird. Es kommt also alles nur auf die richtige Bestimmung der Begriffe und Ideen an, deren richtige Bedeutung wir in der Selbstanschauung unsers Bewußtseyns auf das bestimmteste finden.

Wir haben in uns das anschauende-angeschaute Bewußtseyn, und sind in dieser Hinsicht iden-

Sollte sich ein Widerleger, nicht bloß Widersprecher derselben darstellen, erit mihi magnus Apollo.

Ich glaube auch ohne Anstand mich auf jeden unpartheyischen Sachverständigen berufen zu dürfen, ob nicht durch diese Darstellung dasjenige erzielet sey, was die Philosophen ununterbrochen herzustellen sich be-

---

tische Wesen; wir finden aber auch in Vergleichung der absoluten Handlung mit unsrer gegebenen nothwendigen Existenz absolut sich entgegengesetzte reelle Eigenschaften, die wir mit und in dem Bewußtseyn und durch dasselbe reell vereiniget finden, so wie wir dann durch diese Vereinigung absolut entgegengesetzter Eigenschaften ein einfaches Wesen ausmachen. Wir finden aber auch in unsrer sinnlichen Anschauung absolut und reell entgegengesetzte Objekte, die nicht von und durch uns existiren, und die wir in und durch diese fremde Eindrücke als entgegengesetzte reale Objekte erkennen, die aber doch ideal durch die sinnliche Eindrücke in und mit unserm Bewußtseyn vereiniget sind. Durch unsre Selbstanschauung können wir uns also leicht gegen alle Verirrung der philosophischen Abentheurer verwahren, unter welche die Philosophen zu zählen sind, die entweder unser ganzes Wissen in nichts als in Merkmalen und Zeichen von Dingen, die wir gar nicht kennen, bestehen lassen, oder die, um jene Absurdität zu vermeiden, eine Realität nur durch eine widerspruchsvolle, ganz grundlose und noch abentheuerlichere Annahme der Identität aller Dinge mit dem absoluten Wesen, mit Gott, finden zu können wähnen.

strebten, nehmlich die Einheit eines allgemeinen Grundsatzes der Wissenschaften und der Einfluß desselben auf alle übrige Wissenschaften nebst dem Zusammenhange derselben mit diesem Grundsatze, das ist, eine vollständige Encyclopädie. a)

Anhang über synthetische und analytische Sätze.

Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, deren Entdeckung Kant zugeschrieben wird, ist ganz und gar grundlos. Alle Urtheile sind analytisch; denn das Urtheil ist schon eine vollkommenfreye Behandlung des Objekts. Zuerst werden aus der nothwendigen Anschauung Begriffe formirt; die subjektive freye

a) La philosophie est une veritable Encyclopedie: tout y est lié, tout en depend. C'est ce que les anciens ont senti, lorsqu'ils ont appliqué le nom de Philosophie a toutes sortes de Sciences et d'arts; mais ils ne justificient pas l'influence universelle de cette Science sur toutes les autres.

Encyclopedie francoisse, ou Dictionnaire raisonné des Sciences. Article, Philosophie.

Anschauung erhebt aus der Anschauung des gegebenen Nothwendigen die Merkmale des angeschauten Objekts, und setzt sie im Bewußtseyn fest; das ist, der Verstand formirt Begriffe, und auf die nehmliche Art erzeugt die Vernunft Ideen. Die Verbindung der unter sich verglichenen Begriffe und Ideen heißet Urtheilen. Was wir mithin bey der Formirung der Begriffe in Einheit der Merkmale zusammengesetzt haben, wird mittelst der Begriffe durch die Urtheilskraft unterschieden. Eben darauf beruht der Urgrund aller unserer Erkenntnisse.

Aus der Analyse des Urbegriffes unsers thätigen und gegebenen Bewußtseyns erhalten alle unsre Erkenntnisse a priori und a posteriori ihre Grundbedingungen, welche wir nebst ihrer reellen Einheit aus der Anschauung abstrahiren, und derer wir uns hernach zum Urtheilen bedienen.

Kant verschafft seinem neuentdeckten Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Sätzen durch eine bloß scheinbare Darstellung Eingang.

Analytisch nennt er jenes Urtheil, in welchem ich ein Prädikat mit dem Begriff des Sub-

jekts schon vereiniget finde, folglich um das Prädikat mit dem Subjekt zu verbinden, nicht über das Subjekt hinausgehen darf.

Man machte Kant schon den Vorwurf, daß, wenn wir einen richtigen und reichhaltigen Begriff von einem Gegenstand haben, die meisten Urtheile analytisch werden, welche er für synthetisch angab.

Denn wenn wir uns nach Mellin z. B. unter dem Begriff der Luft schon die Zusammenfassung einer elastischen, flüßigen Materie gebildet haben: so ist das Urtheil „die Luft ist elastisch" analytisch; wenn wir aber uns nur das Flüßige, das uns umgibt, als die Luft in einem Begriffe dargestellt haben: so kommt zum Prädikat die Kraft, das Elastische erst hinzu, und dann ist der Begriff synthetisch.

Diesen Einwurf zu beseitigen, macht Mellin in seinem encyclopädischen Wörterbuch bey dem Wort „analytisches Urtheil" folgende Bemerkung:

Es sey unter dem Begriff des Subjekts bloß sein Grundbegriff zu verstehen, das ist, der

allererste Begriff, den wir uns von einem Gegenstand machen, und der also gerade die wesentlichen, das ist, diejenigen Merkmale enthält, die zur Unterscheidung des Subjekts vor allen andern erforderlich sind; denn diese machen eben das Eigene des Subjekts aus, das ihm allein und keinem andern Dinge zugehört.

Die Grundlosigkeit dieser Bemerkung ist augenfällig; denn der Begriff, den sich die Menschen selbst von den wesentlichen Eigenschaften eines Dings, besonders von jenen, die aus der Erfahrung entnommen werden müßen, zu erst machen, ist so mannigfaltig und so schwankend, daß man unmöglich daraus die wahre Bestimmung des Gegenstandes angeben kann.

Es würde also nach dieser Bemerkung fast in allen Gegenständen unmöglich seyn, genau anzugeben, inwiefern ein Urtheil, welches das Prädikat mit einem Subjekt vergleicht, und als zusammengehörig oder nicht ausspricht, analytisch sey oder nicht. Genug ist es, daß jeder Logiker ge-

stehen muß, daß man ohne vorgehenden Begriff des Subjekts und der Prädikate nicht urtheile; zu erst werden also aus der Anschauung die Merkmale des Subjekts durch Abstraktion, Komparation und Synthese in Begriffe zusammengefaßt, und dann die zusammen gefaßten Merkmale als Prädikate des Subjekts von demselben analytisch getrennt und verglichen, sohin wieder mit dem Subjekt verbunden oder von ihm ausgeschlossen.

Ein jeder also, der urtheilet, er möge nun adäquate oder unvollständige Begriffe des Subjekts haben, setzt nun jene Prädikate mit dem Subjekt in Einheit, die er schon vorher mit demselben im Begriffe hatte, das ist, er urtheilet analytisch. Habe ich einen adäquaten Begriff, so ist ein analytisches Urtheil vollständig; habe ich nur unvollständige Begriffe, so erstreckt sich mein Urtheil so lange nicht über die Prädikate hinaus, die ich bereits in Begriffe liegend nicht habe, bis ich selbige vorerst von der Anschauung abstrahirt, und in dem Begriff selbst als vereint mit selbigem gesetzt habe.

Man wird sich hievon noch klärer überzeugen, wenn man das Gegenstück der analytischen Urtheile, die synthetischen nach Kants Entdeckung mit jenen zusammenhält.

Synthetische Urtheile sind nach Kant diejenigen, bey welchen man zum Subjekt Prädikate hinzuthut, die nicht schon im Begriffe des Subjekts liegen, sondern die man erst mittelst der Anschauung hinzufügen muß.

Kant scheint sich dießfalls mit seinen analytischen Beyspielen und jenen, die er aus den Zahlverhältnissen hernimmt, sehr zu gefallen; so setzt er das Zahlverhältniß 7 + 5 = 12 unter die synthetischen Sätze, weil unter den Begriffen „7 zu 5 hinzufügen" noch nicht 12 enthalten ist, sondern der Begriff 12 erst durch Anschauung zu Stand gebracht werden muß. Hierauf antworte ich, daß die zween Sätze „7 zu 5 hinzufügen, und 7 vereint mit 5" wesentlich verschieden seyn. Jenes ist ein faktischer Satz, und endet sich mit dem Faktum der Addition von 7 und 5, ohne darüber sich zu äußern,

was daraus erfolge, und ist daher auch in Hinsicht auf dieses Faktum bloß analytisch. Entgegen „7 + 5, 7 vereint mit 5 gibt 12" ist ein analytischer Satz, so wie 1 = 1; denn wenn ich 12 für das Subjekt annehme, so ist darin die Anschauung der Vereinigung von 5 z. B. mit 7, als Prädikat offenbar enthalten; denn gerade diese Vereinigung ist das Resultat von 12; freylich ist 12, wie Mellin sagt, weder 5 noch 7, noch die Hinzufügung von 5 zu 7. Allein das Zeichen + oder diese Vereinigung Beeder ist in dem Begriff 12 gerade eben so enthalten, wie 10 + 2, wie 9 + 3 ꝛc.

Eben so ist es in einem andern Beyspiele freylich wahr, daß im Begriff von August, einem unbestimmten Menschen, der Kaiser nicht enthalten sey; aber da ich urtheile, daß der August Kaiser sey, so setze ich schon voraus, daß ich von einem in allen seinen Local- und Zeitverhältnissen bestimmten Menschen rede, in derer Analyse dann auch der Kaiser begriffen ist.

So lange ich beschäftiget bin, Begriffe durch

Abstraktion, Komparation oder durch Synthese zu Stande zu bringen, so lange urtheile ich nicht. Man kann nun auch durch Sätze zur Herstellung der Begriffe Hülfe leisten, wie dieses in der Geschichte gewöhnlich der Fall ist; allein in diesem Fall urtheile ich selbst noch nicht, sondern ich bediene mich nur fremder Urtheile, statt der Anschauung zu Herstellung der Begriffe, z. B. in der Geschichte zur Ausbildung des Begriffes der verschiedenen Zeit-Verhältnissen.

Die Veranlassung zu dieser Unterscheidung der analytischen von den synthetischen Urtheilen gab Kant der gleich in der Grundlage seines Systems liegende Irthum, vermöge welches er unsere Erkenntniß-Quellen in der Anschauung, und zwar ganz abgesondert von den Kategorien oder der synthetischen Einheit der Apperzeption aufstellte.

Die reinen Begriffe verschaffen nach Kant zu unsern Erkenntnissen die objektive Einheit und Bestimmung, sind aber ohne Anschauung leer; wir müßen also, wenn wir vollständige Erkenntnisse haben wollen, über die reinen Begriffe und die

darin enthaltenen Merkmale hinausgehen, um das Mannigfaltige der Anschauungen mittelst der reinen Form von Raum und Zeit mit diesen Begriffen syntherisch zu verbinden.

Daß diese Vorstellungsart unsrer Erkenntnisse ganz irrig und falsch sey, hat man oben erwiesen. Sobald man nun annimmt, daß unsere reinen Begriffe wahre von der Anschauung eines Dinges an sich abstrahirte Begriffe seyn, und daß alle unsre Erkenntnisse unter den Bedingungen, die wir aus dem obersten Erkenntniß-Grundsatze hervorheben, stehen: so ist es offenbar, daß alle unsere Urtheile analytisch aus diesem Grundsatze oder vielmehr Grundbegriffe hervorgehen, daß sohin der Unterschied zwischen den analytischen und synthetischen Urtheilen ganz ungegründet sey.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Sinnstörende Druckfehler.

Anstatt	ist zu lesen
Seite 22. Zeile 8. wird dieses ganz rein ꝛc.	wird dieses nicht ganz rein ꝛc.
40. — 1 realen objektiven Nichts	Realen-Objektiven nichts
41. — 6 So können	So kommen
49. — 1. neugeänderte	ungegründete
64. — 4. die Manigfaltigkeit der Vorstellungen ist bloß eine logische Einheit	die — steht bloß in einer logischen Einheit
96. — 9. kein objektiv reell existirenden Dingen an sich von hergeleiteter Gehalt	kein von objektiv — hergeleiteter Gehalt
268. — 23. der (wie einige meinen)	oder (wie ꝛc.)
272. — 14. ein	eine

I. Tabelle. a) Thesis.

Das Bewußtseyn, als Synthesis des sich bewußten Seyns und Handelns, setzt als Produkt seines Handelns sein eigenes,

gegebenes oder nothwendig schon in sich findendes Seyn und Handeln, oder freythätiges, ins Unbestimmte gehendes Handeln, dessen Produkt also mit Hinweglassung oder Abstraktion vom Handeln ein — Unbestimmtes oder das Absolute und dessen Gegensatz, das Kontingente (Zufällige) ist.

Im Bewußtseyn findet sich also das Setzen — Thesis eines gegebenen angeschauten Seyns und Handelns

Es frägt sich nun, wie benenne ich

Seyn?		Handeln?		
Dieses Seyn als angeschautes Produkt in Thesi?	Dieses Seyn, wenn ich nur dessen Verbindung mit dem Bewußtseyn betrachte?	relativ auf sich: Das Produkt dieser gegebenen Thätigkeit in Bezug auf deren Einheit mit dem Seyn?	relativ auf das Bewußtseyn: Dieses Thun in Bezug auf das Produkt?	Dieses Handeln und Seyn in Bezug auf das Bewußtseyn?
Antwort.				
In Thesi; Realität;	Einheit;	Antw. Ths. Substanz, das Seyn als Substrat des Thuns, als immerwährende Einheit des Seyns und Thuns;	Ursache;	Wirklichkeit;
In Antithesi; Negation;	Vielheit;	Antith. - Accidenz;	Wirkung;	Möglichkeit;
In Synthesi; Limitation.	Allheit.	Synth. - Gemeinschaft (Communio.)	Kausalität.	Nothwendigkeit.

So finde ich nun die abstrakten Begriffe der

Qualität,	Quantität,	Relation,	Modalität.

I. Tabelle. b) Antithesis.

Das Bewußtseyn vergleicht die angeschaute in Thesi gesetzten Merkmale seiner Selbst mit den Begriffen, die es davon abstrahirt hat, und so entstehen in Antithesi die Comparations-Begriffe. Es vergleicht in Hinsicht der

	Qualität die angeschaute Realität, und nennt sie	Quantität die Einheit des angeschauten Subjekts; diese giebt das	Relation das angeschaute Subjekt in Hinsicht seiner selbst gegen das Gedachte; — dieses gibt	die angeschaute Kausalität in Bezug auf Wirkung	Modalität das angeschaute Seyn in Bezug auf das Gedachte
Thesis.	Subjekt;	Einerley;	Innere;	Einstimmung;	Stoff;
	den entgegengesetzten Begriff der Realität	die Vielheit des entgegengesetzten Objekts	das Gedachte in Bezug auf das Innere; das	die Wirkung im Gegensatz der Einstimmung	das Gedachte
Antith.	Objekt;	Vielerley oder Verschiedenheit;	Aeussere;	Widerstreit;	Form;
	Das gedachte Objekt als Begriff in Einheit stehend mit dem Subjekt	Beydes, das angeschaute Einerley als Eins mit dem Vielerley oder Verschiedenen	—	—	—
Syth.	Wahrheit.	Gleichheit.	Vollkommenheit.	Ordnung.	Schönheit.

I. Tabelle c) Synthesis.

Die Verbindung der Komparations-Begriffe gibt folgende neue zusammengesetzte Begriffe; nach der

Qualität.	Quantität.	Relation.		Modalität.		
		das Innere und Aeußere in Einheit	Einstimmung und Widerstreit in Einheit	auf Wesenheit	Stoff und Form in Bezug oder allein	auf Aktion mit Wesenheit
Zusammensetzung des Subjekts und Objekts in Einheit gibt das	Einerleyheit und Vielerleyheit in Einheit	—	—			
Thes. Individuum;	Einfachheit;	Wesenheit;	Aktion;	Daseyn;	Thun, d. i. Daseyn m. Aktion;	Kraft;
Das Sub- und Objektive, als Objekt dem Individuum entgegengesetzt gibt	Vielerleyheit als Vielheit gesetzt in Einheit des Bewußtseyns	das Aeußere der Wesenheit	mit dieser der Widerstreit in Einheit	unbestimmtes Daseyn	—	—
Antith. Art;	Vielfachheit;	Attribut;	Produkt;	Ding.	Können.	Vermögen.
Beydes zusammen in Einheit gesetzt	Beydes zusammen	Beydes zusammen	Beydes zusammen	Beydes zusammen	—	—
Synth. Gattung.	Aehnlichkeit.	Modus.	Reaktion.	Wesen (Ens).	Müßen.	Natur.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

II. Tabelle.

Durch die Analyse unsers Bewußtseyns haben wir nun drey Funktionen gemacht: die Analyse in einfache Begriffe (abstrakte Kategorien): die Vergleichung derselben mit dem reellen Bewußtseyn: die Syntheſis dieser Vergleichungsbegriffe mit den Kategorien. Durch letztere entstehen in unserm Bewußtseyn, unter der Kategorie der Modalität, welche die Art ausdrückt, wie etwas in unserm Bewußtseyn ist, zusammengesetzte Begriffe von einem Wesen (Ente) und von einer Natur. Diese zusammengesetzte Begriffe beziehen sich wieder auf die übrigen Kategorien der Qualität, Quantität, Relation, mit denen sie in Verbindung stehen, und mithin auch in Verbindung betrachtet werden können. Wir können daher fragen, ob nicht diese letztere Synthese, Natur und Wesen, wenn wir sie als zusammengesetzt in ihre Thesis und Antithesis theilen, wieder neue Begriffe erzeuge, deren Realität wenigstens problematisch angenommen werden darf. Es früge sich also: gibt es nicht ein reelles Wesen und eine reelle Natur einer einfachen individuellen Kraft und Daseyns, so wie auch eines vielfachen speciellen verbundenen Dinges? das ist, gibt es nicht Materie und Bewußtseyn? Dieses letztere finden wir in uns selbst, weil eben diese Zusammensetzung aus den Begriffen unsers analysirten Bewußtseyns entsprang. Die Materie oder die Natur des Vielfachen kommt problematisch zu untersuchen, was sie als zusammengesetzt, nach den Kategorien der Qualität, Quantität, in ihrer Zusammensetzung für Eigenschaften habe, vorausgesetzt, daß sie existiere.

Diese Zusammensetzung können wir auch durch die weitere vermehren, nehmlich durch die im Bewußtseyn vorkommende zweyte Hauptidee des Absoluten. Man kann nehmlich fragen: läßt sich Natur und Wesen, wenigstens problematisch, nicht auch mit der Idee eines absoluten Wesens verbinden; gibt es nicht ein absolutes Wesen, ein sich selbst schlechthin, frey, ohne gegeben zu seyn, setzendes Wesen? Es fällt hier gleich in die Augen, daß dieses nur ein Bewußtseyn seyn kann, weil Materie als vielfaches Objekt sich nicht selbst setzen kann; es gibt keine sich selbst setzende Materie, vielweniger ein Produkt oder ein Objekt, das sich als solches selbst setzt, ein Fatum.

Und da wir nun in unserm eigenen Bewußtseyn dieses selbst Setzende nicht finden, so finden wir uns eben diesem absoluten Wesen entgegengesetzt, das ist, wir finden uns als ein zwar Einfaches, aber Gesetztes. Es gäbe also ein absolutes, sich selbst setzendes einfaches Wesen, und ein einfaches Wesen, das sich nicht selbst setzt, das zwar Formen absolut setzen kann, aber nicht Realitäten, so wie es auch ein vielfaches Gesetztes geben könnte; dieses Gegebene, Nothwendige, sich nicht selbst Setzende hängt also von einem andern ab, und heißt deßwegen zufällig, Kontingens. So entstünde dann eine Reihe Gedankendinge, deren Natur zu untersuchen wäre; es entstünde eine neue Thesis, Antithesis und Syntheſis, welche sich tabellarisch in der zweyten Klasse darstellen lassen, nehmlich von der

Natur eines

absoluten und kontingenten Wesens.

II. Tabelle. a)

Um das Problem der Existenz eines absoluten und kontingenten Wesens aufzulösen, beschaue ich mein Bewußtseyn, und finde darin alles vereiniget, was subjektiv von einem Einfachen (einem Bewußtseyn), und von einem Vielfachen (der Materie) produzirt werden kann; das Bewußtseyn finde ich subjektiv reell, die Materie nur als ein Vielfaches in Zeichen, Merkmalen oder Gedanken. Ich finde ferners mein Bewußtseyn als gegeben, nicht als absolut; folglich zähle ich mich nothwendig unter die kontingenten Wesen; aber weil ich ohne Widerspruch mich nicht denken kann, wenn ich mein Daseyn als Absolut und Kontingent zugleich dächte, so schließe ich, daß, so gewiß ich bin, so gewiß auch ein absolutes Wesen existire; und weil ich ohne Dinge außer mir nicht reell handeln könnte, so schließe ich, daß es ein kontingentes Wesen außer mir gebe.

Gewiß ist also die Existenz eines

absoluten und kontingenten Wesens.

Ein absolutes,

ein sich selbst setzendes Wesen ist kein Produkt, sondern absolut produzirend, und ist daher, so wie ich mein eigenes Bewußtseyn analysirt habe, gleichfalls, aber als reell existirend, zu betrachten von Seite

seines Seyns
der Qualität und Quantität nach;

seiner Thätigkeit
der Relation und Modalität nach.

II. Tabelle b.) Thesis.

Das absolute Wesen ist

	von Seite seines Seyns nach der Qualität	nach der Quantität	von Seite seiner Thätigkeit nach der Relation		nach der Modalität.
Th.	Das absolut Reale, das realste Wesen,	das absolut Eine, (Ens unicum)	absolute Einheit des Seins — und der Thätigkeit,		das Absolute,
Ant.	Das alles Nichts ausschließt;	das alle Vielheit ausschließt,	absolute Selbstständigkeit,	absolute Ursache, die alle Wirkung schlechthin, d. i. aus Nichts setzt;	seine Möglichkeit und Wirklichkeit in sich, und alle Möglichkeit und Wirklichkeit außer sich setzende;
Synth.	folglich ganz unbeschränkt ist.	das allreale Wesen, das Unermessene.	(Ens a Se.)	die also ohne Reaktion ist, der nichts widersteht.	das absolut nothwendige Wesen (Ens necessarium).

II. Tabelle. c)

Antithesis.

Entwickelung der Hauptmerkmale des absoluten Wesens in Bezug auf Tab. I. b. nach der

Qualität;	Quantität;	Relation;		Modalität.
Das sich selbst setzende, absolute Wesen ist als Subjekt mit seinem Objekt, als das Allreale, vollkommen in Einheit; —	Das absolute Eine Subjekt ist mit seinem Objekt als Vielheit vollkommen in Einheit; —	Das sich selbst setzende Subjekt steht mit allen seinen Accidenzen in vollkommenster Einheit; —	Dieses absolute Subjekt setzt alle Produkte mit allem ihrem Widerstreit in vollkommenste Einheit; —	Stoff und Form des absoluten Wesen stehen in vollkommster Einheit; —
Es ist die absolute, lebendige Wahrheit.	Es ist die absolute Gleichheit.	Es ist die absolute Vollkommenheit.	Es ist die lebendige, absolute Ordnung.	Das absolute Wesen ist auch die absolute Schönheit.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

II. Tabelle. d)

Aus der Thesis und Antithesis, den analysirten Kategorien des analysirten absoluten Wesens, und aus den Komparationsbegriffen, die aus der Vergleichung der erstern Merkmale mit dem Wesen (Ente) selbst hervorgehen, entsteht die

Synthesis,

nehmlich die reelle Verbindung des absoluten Subjekts und Objekts; das absolute Wesen als Subjekt setzt sich selbst als Objekt entgegen, ist die absolute, einfache Wesenheit, Aktivität, das absolute sich selbst setzende Bewußtseyn, der absolute Geist,

Gott;

in Betracht auf sich selbst, und zwar als Substanz — auf andere Wesen.

der Qualität

das sich selbst setzende, absolute Bewußtseyn,
Gott der Vater;
das absolute, gesetzte, dem vorigen ganz gleiche Bewußtseyn,
Gott der Sohn;
in reelle Einheit gebracht durch den
heiligen Geist.

der Quantität nach

Einfach in der Wesenheit;

Vielfach im Objekte;
Einheit beyder,
absolute Dreyeinigkeit.

II. Tabelle e.)

Gott

in Betracht auf sich selbst, als — auf andere Wesen.

Substanz,	als	Thätigkeit,
siehe die vorige Tab.		absolute auf die Thätigkeit selbst, oder auf das Seyn wirkende Vernunft.

Anschauen — — — **Wille**

der Qualität,	Quantität nach,	in Bezug auf sein Anschauen,		auf Objekte überhaupt,	
das absolut sich selbst	ohne Zeit und ohne Maaß,	der nichts, als das Wahre will,	nur das Wahre in dem vollkommensten Maaße will,	der nichts als das Existirende will,	der dieses in der vollkommensten Ordnung will,
Anschauende.	**das Ewige—Unermessene.**	**Güte.**	**Heiligkeit.**	**Liebe.**	**Seligkeit.**

II. Tablle. f)

Gott

in Betrachtung auf andere Wesen;

dessen Bewußtseyn	dessen Wille		
alle Wesen durchschauet.	alles hervor bringt, der allmächtige Schöpfer;	alles erhält; moralisch, durch Gerechtigkeit;	physisch, durch Weisheit.

II. Tabelle. g)

Gott in Zusammensetzung mit dem kontingenten Wesen (Bewußtseyn und Materie als einander subordinirte Gegenstände gesetzt) gibt als gütigster, heiligster, gerechtester, weisester Schöpfer und Erhalter der Welt die Weltregierung,

Providenz;

und zwar, wenn alles sich nach seinem Willen fügt, als	wenn nicht; als	oder
allbeseligende Vorsicht;	ewig strafender Richter, wenn die moralischen Verhältnisse nach seinen Vollkommenheiten keine Schonung mehr zulassen;	Mittler, wenn diese Verhältnisse noch Schonung unter gewißen Bedingungen eintreten lassen.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

III. Tabelle.

Die Natur eines

absoluten Wesens *) ist untersucht worden.

kontingenten Wesens **).

**) Ein kontingentes Wesen ist das abhängige Wesen, das sich selbst die Existenz nicht geben kann. Seine Prädikate kommen in Tab. I. c. in dem zusammengesetzten Begriffe eines subjektiv einfachen und objektiv vielfachen Produzirten vor. Nun fragt sichs aber, ob ein solches existire, das ist, ob es eine subjektiv einfache, und eine objektiv vielfache produzirte Natur, das ist, Kraft und Vermögen gebe; das heißt, es entsteht die Frage: gibt es

Materie und **erschaffenes Bewußtseyn?**

Da nun aber jede Kraft produzirt seyn kann, ihre Wirkungen aber doch absolut seyn können, so fragt sichs wiederum um die Bedingungen eines absolut wirkenden Bewußtseyns und der Materie. Eine absolute, oder absolut wirkende Materie ist undenkbar, weil das Absolute als Objekt nur durch ein Subjekt gesetzt werden kann, das ist, durch ein Bewußtseyn; es ist daher die Materie nicht einfach. Es ist aber nicht nur eine Materie, deren Natur blos als ruhend (todt) besteht, sondern auch eine zur Ausführung, oder zur Bildung eines absoluten Zwecks wirkende, das ist, eine belebte Materie denkbar.

Diese Tabelle theilt sich daher in ein

kontingentes Wesen und **absolutes Wesen;**

das kontingente Wesen

in **Materie** und **Bewußtseyn.**

III. Tabelle. a)

Materie

todte, **lebende.**

Die todte Materie ist die ruhende Natur, tauglich zu absoluten Zwecken; die belebte Natur ist die selbst wirkende, das ist, bildende Natur zur Ausführung absoluter Zwecke.

Todte Materie
und der

dem Stoff

das Bewegliche, oder das verbundene, ruhende, objektive Seyn.	die Bewegungskraft, oder das bewegende, objektive Seyn.

Form nach;

objektive	subjektive S. fol. Tab.

der Kraft.

des Beweglichen

die Materie ist nach der

Qualität	Quantität
Ruhe.	Inhäsion, Adhäsion, Kohäsion.

die Kraft nach der

Qualität	Quantität in Hinsicht auf das	
	Bewegende	Bewegte
Bewegung.	Intension, Extension Kontension.	Attraktion, Expansion, Kontraktion.

III. Tabelle. b)

Todte Materie

dem Stoff nach (sieh III. Tab. a)

der **Form nach** objektive (sieh Tab. III. a) **subjektive.**

*) Hier ist zu bemerken, daß, da die Materie fürs Bewußtseyn als Objekt bestimmt ist, sie im Bewußtseyn eine Form habe, die zum Theil von ihr, zum Theil von der Natur des Bewußtseyns abhängt.

Subjektive Form.

Das ruhende, verbundene Vielfache,

Raum

der Qualität	Quantität nach Maaß	
	bestimmtes,	unbestimmtes,
das Ineinanderseyn, Nebeneinanderseyn, Miteinanderseyn.	Punkt, Linie, Figur.	Longum, Latum, Profundum.

Grundsätze der Geometrie.

Das Verbindende,

Zeit

der Qualität	Quantität nach Zahl	
	bestimmte,	unbestimmte,
Anfang, Succession, Ende.	Einheit, Zerus, Schlußzahl.	Theil, Vielheit der Theile (Aggregat), Ganzes.

Metaphysische Anfangsgründe der Geschichte.

Grundsätze der Rechnungskunst.

III. Tabelle. c)

Synthesis

Des Vielfachen, Ruhenden und Verbundenen in Raum und Zeit.

Körperlehre, allgemeine Physik.

Stoff.			Form.		
Körper, Materie, die im Raum einen Körper bildet; nachdem dieses Verbundene leicht seinen Raum verändern kann, so ist es der		Kraft, selbstwirkende durch	oder wenn auf sie gewirkt wird durch Reaktion;	Bewegung, und zwar durch	
Qualität nach ein	Der Quantität nach ist in dem Körper die Materie	Attraktion (magnetische Kraft);	Gravität;	Selbstwirkung, magnetische;	oder Reaktion,
fester;	zusammenhängend;	Expansion (elektrische Kraft);	Elastizität;	elektrische;	mechanische.
flüssiger;	ausgedehnt;	Zusammensetzung beyder (chemische Kraft).	Impenetrabilität.	chemische;	Bewegung flüssiger, Hydraulik; fester Körper, Mechanik.
zäher Körper.	dicht.				

III. Tabelle. d)

Leben der Materie

Das Leben der Materie besteht in Selbstwirkung der Materie zur vollständigen Ausführung absoluter Zwecke.

Stoff.	Form.
Materielle selbstwirkende Kraft zu absoluten Zwecken, Bildungs-Kaussalität, das Bildende und Auszubildende.	Bildung zu absoluten Zwecken in bestimmtem Raum und Zeit.

Grundsätze

der Lehre über den Organism der Körper, welche in Bezug auf Materie oder Bewußtseyn in der fortgesetzten speciellen Behandlung der Wissenschaften den Organismus der Pflanzen und der Thiere begründet.

IV. Tabelle a.)

Kraft und Vermögen, das ist, Natur bezieht sich auf das

absolute Wesen
Sieh Tabelle II.

auf

kontingente Wesen

Materie

Bewußtseyn

Das individuelle, einfache, thätige Bewußtseyn ist gegeben;
mit Seyn und Kraft, ohne absolute Handlungsfähigkeit. — mit Seyn, und absolutem Handeln, aus freyer Kraft.

Seele. — Geist.

Seelenlehre.

IV. Tabelle. b)

Geist

Geist

Dem Stoff nach als Vernunftwesen — der Form nach als freyes Handeln mit der Thätigkeit

auf

Sich selbst als Thätigkeit; — Sich selbst als Seyn und Bewußtseyn,
oder der Synthese von Seyn und Thätigkeit

Wollen — Vorstellen, und zwar

was es kann in Bezug auf — was es soll

freye — auf materielle Kräfte

ohne Gegensatz — mit Gegensatz

unmittelbares, der Objekte, — mittelbares, das ist ihrer freygesetzten Mrkmale,

Anschauen — Denken

in Bezug auf

das Daseyn des Stoffes im Bewußtseyn; — die Vergleichung der Form mit dem Stoffe im Bewußtseyn;

gibt — gibt

Vernunftlehre. — Klugheitslehre. — Rechtslehre. — Kunstlehre. — Moral. — Metaphysik. — Aesthetik. — Logik.

IV. Tablle. c)

Bewußtseyn

Seele — Geist

Die Synthese des geistigen mit dem nothwendigen Bewußtseyn, dann mit der belebten und unbelebten Materie gibt die
allgemeine Anthropologie.

V. Tabelle.

Die Verbindung alles Geistigen und nicht Geistigen, der Materie und des Organismus als kontingenter Wesen mit dem absoluten Wesen gibt das
Universum;
dieses begreift in sich die Lehren
der materiellen und Organischen Natur in Verbindung mit Geist und Seele, und zum Zweck der Letztern, dann hauptsächlich in Verbindung mit dem absoluten Wesen betrachtet;
Kosmologie.

Bayerische
Staatsbibliothek
MUNCHEN

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schmid, Joseph Carl,

Tabellarischer Entwurf der Prinzipien aller Wissenschaften

Ulm 1812

Ph.sp. 762
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044346-7